



BIBLIOTHECA INSTITUTI HISTORICI S. I.
Vol. VIII

# LES MÉMOIRES DE TRÉVOUX

ET

# LE MOUVEMENT DES IDÉES AU XVIII^e SIÈCLE

1701-1734

Par

ALFRED R. DESAUTELS, S. J.

Professeur au Collège Holy Cross
Worcester, Massachusetts

ROMA
INSTITUTUM HISTORICUM S. I.
VIA DEI PENITENZIERI, 20
1956

BIBLIOTHECA INSTITUTI HISTORICI S. I.

Vol. VIII

# LES MÉMOIRES DE TRÉVOUX

ET

# LE MOUVEMENT DES IDÉES AU XVIII[e] SIÈCLE

1701-1734

Par

ALFRED R. DESAUTELS, S. J.

Professeur au Collège Holy Cross
Worcester, Massachusetts

ROMA
INSTITUTUM HISTORICUM S. I.
VIA DEI PENITENZIERI, 20
1956

IMPRIMI POTEST

Romae, die 27 Ianuarii 1956.

P. Rufus Mendizabal S. J.
*Deleg. Adm. R. P. Generalis*

---

*Nihil obstat quominus imprimatur*

*Spoleti, 13 Martii 1956.* Attilius Balzi *Cens. Eccl.*

*IMPRIMATUR*

✠ Fr. Raphael Radossi
*Archiep.us Spoletanus*



S. A. Arti Grafiche Panetto & Petrelli - Spoleto

# INTRODUCTION

Les *Mémoires de Trévoux* ont joui d'un certain prestige au XVIII siècle. Malgré le titre, il ne faudrait pas s'attendre à y trouver des révélations sur les hommes et les événements de l'époque. Par le caractère de ses rédacteurs, tous religieux de la Compagnie de Jésus, autant que par la nature même des questions qu'on y traitait, ce périodique mensuel ne fut jamais qu'un recueil sérieux, souvent polémique, destiné surtout aux savants, à qui il promettait des extraits fidèles des livres marquants de l'époque.

Il semblerait qu'on doive en attribuer l'idée au duc du Maine, fils naturel de Louis XIV et de Madame de Montespan. Ce jeune Mécène, souverain de la principauté des Dombes depuis 1682 (1), songea un instant à rehausser son prestige en faisant quelque chose dans le domaine des lettres et des sciences. En 1695, il fit ouvrir une imprimerie, jugée considérable pour l'époque, dans la ville de Trévoux, capitale de son état. Cinq ans plus tard, il s'adressa aux Jésuites de Paris, les invitant à publier sous ses auspices des *Mémoires pour l'histoire des Sciences et des Beaux-Arts*, qu'on devait appeler tout simplement *Mémoires de Trévoux* ou *Journal de Trévoux* (2).

L'initiative de ce projet reviendrait donc au jeune prince; et à maintes reprises les Jésuites revendiquèrent pour lui cet honneur (3). Les bienséances exigeaient sans doute cette attribution, que nous pouvons qualifier de fictive. Il est infiniment plus probable que le duc du Maine s'est aimablement prêté à la réalisation d'un

---

(1) La principauté des Dombes fit d'abord partie du royaume d'Arles, mais dès le temps de Philippe-Auguste, elle fut reconnue absolument indépendante, un État libre, et en dehors de l'autorité du roi. Selon les lettres patentes accordées par Louis XIV: « Le souverain de Dombes n'est point à son égard un vassal à l'égard de son Seigneur, mais seulement comme un souverain à l'égard d'un plus puissant », *Mélanges tirés d'une Grande Bibliothèque*, t. 6, p. 125, cité par G. Dumas, *Histoire du Journal de Trévoux depuis 1701 jusqu'en 1762*, Paris, Boivin, 1936, p. 8. La thèse de G. Dumas donne une courte histoire des *Mémoires :* chronologie, auteurs, dispositions matérielles; ses indications nous ont été souvent précieuses. Mais il n'a pas entendu traiter le rôle et l'importance des *Mémoires*, donc des idées.

(2) G. Dumas, *op. cit.*, p. 12.

(3) Lettre d'Étienne Ganeau qui précède la préface au premier numéro des *Mémoires*, 1701, janvier-février; aussi 1712, février, p. 217.

dessein que les Jésuites seuls avaient conçu. En effet, l'article *Trévoux* du *Supplément au Dictionnaire* de Moréri, publié en 1749 par l'abbé Goujet, dit nettement que le P. J.-Philippe Lallemant fut à l'origine du projet. Le P. Le Tellier le seconda et tous deux allèrent demander au duc du Maine de donner sa protection à l'ouvrage. Ce qu'il fit volontiers.

On peut se demander jusqu'à quel point on doit se fier à ces renseignements. On aurait tort de les prendre à la légère, quand on songe qu'en 1750 les rédacteurs des *Mémoires*, en faisant le compte rendu de la nouvelle édition du *Dictionnaire*, rectifièrent nombre d'erreurs, mais ne trouvèrent rien à redire à l'article qui concerne Trévoux (4). S'il s'y était glissé quelque inexactitude, ils l'auraient sûrement signalée (5).

De toute façon, le projet n'était pas original. Le *Journal des Savants* paraissait depuis 1665, et les *Mémoires de Trévoux* s'engageaient à suivre plus ou moins le même sillon en donnant eux aussi des comptes rendus bibliographiques, mêlés à des dissertations rédigées par les rédacteurs et les savants de l'époque. Les Jésuites avaient pourtant ajouté un trait nouveau sur lequel il convient de jeter quelque lumière: tout en fournissant, avec l'impartialité requise, les extraits des livres nouvellement imprimés, les rédacteurs promettaient de ne pas rester neutres en matière de religion (6). Cette réserve était faite avec discrétion; elle risquait même de passer inaperçue aux yeux des lecteurs qui ne voyaient sans doute dans ce nouveau journal qu'une autre manifestation de l'ambition traditionnelle des Jésuites, désireux cette fois de faire concurrence au *Journal des Savants*. Il ne semble pas, cependant, qu'on puisse conclure de cette réserve, sans en exagérer la portée, que le projet des *Mémoires* ait été conçu uniquement pour la défense de la religion chrétienne. Les Jésuites insistaient sur l'aspect littéraire, comme l'avait fait leur Général, Thyrse Gonzalez, aux Provinciaux de la Compagnie pour obtenir leur collaboration, circulaire que les

(4) *M. de Tr.* 1750, janvier, p. 142-168; février, p. 227-245; mars, p. 691-712.

(5) D'ailleurs Goujet s'était documenté sur des notes communiquées par le P. Oudin. Voir *M. de Tr.* 1750, janvier, p. 146. Ce dernier avait reçu du P. Blainville, ancien rédacteur aux *Mémoires*, une esquisse de l'histoire de la fondation du Journal. Le document de Blainville, qui se trouve actuellement aux Archives de Loyola à Oña en Espagne, dit que l'initiative du projet est due au P. Lallemant. Ce document est reproduit dans l'article du P. Faux, « *La fondation et les premiers rédacteurs des M. de Tr.* (1701-1739) *d'après quelques documents inédits* » dans *Archivum Historicum Societatis Jesu*, t. 23, 1954, p. 146-151.

(6) *M. de Tr.* 1701, janvier-février, Préface, no. 6.

Journalistes publièrent (avec quelques variantes) dans le numéro de février 1703 (7).

Aussi s'étonne-t-on de voir, quelques années après la fondation du *Journal*, un article du P. Tournemine, qui nous apprend qu'en entreprenant de rédiger ces *Mémoires*, les Jésuites avaient songé, avant tout, à contrecarrer l'influence néfaste des journaux que les hérétiques publiaient en Hollande: « Le grand cours de ces journaux hérétiques fit naître à Monseigneur le duc du Maine l'idée d'un journal où l'on eût principalement en vue la défense de la religion » (8). C'était la première allusion au caractère apologétique et militant des *Mémoires*. D'après cette mise au point, il s'agissait donc à l'origine de combattre les hérétiques sur leur propre terrain, en se servant de leurs propres armes. L'aveu venait tard, mais expliquait l'allure nettement polémique que revêtaient de plus en plus les *Mémoires* sur les questions religieuses. Faut-il donc soupçonner, dès le début de l'entreprise, un dessein secret que les critiques auraient enfin obligé les Jésuites à dévoiler ? Ou faut-il plutôt dire que leur dessein se serait précisé, au cours des années, pour les besoins du moment ? Quoi qu'il en soit, il est certain que, même au début, les fondateurs des *Mémoires* n'ont pas exclu le côté apologétique (9).

Nous en trouvons la confirmation dans un document daté de 1701, et provenant des Jésuites allemands (si on en juge par les allusions faites aux provinces de la Compagnie en Allemagne). De toute évidence le texte reproduit une réponse, sollicitée sans doute par le Père Général, sur l'opportunité de lancer en France un journal pour combattre les livres hérétiques. Le document est intitulé: Quaestio an expediat ut PP. Parisienses diariis eruditorum, quae ab haereticis vulgantur, diaria opponant (10). Ce titre précise à souhait le but que s'étaient évidemment proposé les fondateurs des *Mémoires*, sans toutefois le rendre public: opposer aux journaux éru-

---

(7) La lettre du Père Général et la circulaire ont été publiées par le P. Faux, *op. cit.*, p. 135-137.

(8) *M. de Tr.* 1712, février p. 222. Il s'agissait sans doute surtout des *Nouvelles de la république des lettres*, *Histoire des ouvrages des savants*, *Bibliothèque universelle et historique*, même les *Acta Eruditorum*.

(9) Il serait extrêmement intéressant de pouvoir recourir aux Archives de la Compagnie de Jésus de cette époque pour apporter à cette étude des précisions sur le fondation des *Mémoires*. De multiples négociations durent entourer sa naissance. Mais la correspondance des provinces de France avec les PP. Généraux est perdue pour le XVIII[e] siècle; les correspondances privées qu'on a pu consulter à Rome ne contiennent aucune indication utile.

(10) Ce document est reproduit *in extenso* par le P. Faux, *op. cit.*, p. 137-144: Fondo Gesuitico, 673 (Censurae librorum 14) fol. 62-68.

dits des hérétiques, d'autres journaux qui adoptent la même formule et exploitent le même champ littéraire, mais qui soient inspirés par les principes du catholicisme. Les Jésuites allemands passent au crible d'une critique sévère le projet de leurs confrères français. Ils soulèvent dix-huit objections contre le projet, et concluent par une ferme négative: *non expedit.*

On reproduit deux de leurs objections:

1. En se constituant censeurs des érudits, les Pères de Paris entreprennent une tâche qui comportera des dangers non seulement pour eux-mêmes, mais aussi pour toute la Compagnie. Car en signalant à un auteur quelconque un seul défaut, ils risquent d'attirer son aversion et sa haine sur eux et sur la Compagnie bien plus qu'ils n'ont chance de se concilier ses bonnes grâces en le félicitant pour ses nombreuses qualités (11).

2. On se demande si l'entreprise d'un tel journal n'apportera pas à la religion plus d'inconvénients que d'avantages. Du fait de la multiplicité des sujets, les Pères ne pourront pas tout examiner, si ce n'est d'une façon superficielle; quant aux erreurs des hérétiques, les Pères pourront faire voir incidemment leur désapprobation, mais non les réfuter solidement: ce qui augmentera l'insolence de ceux-ci, au lieu de diminuer leur confiance (12).

On serait cependant bien naïf de croire qu'en voulant fonder ce *Journal*, en dépit des objections qui leur étaient adressées, les Jésuites de Paris ne songèrent qu'à faire face aux livres des hérétiques. On n'a qu'à parcourir les extraits des premières années pour constater que les rédacteurs ne donnèrent que relativement peu d'attention à ces livres. Il y a bien une polémique, conduite avec courtoisie, contre les livres de Bayle; Leclerc et Jaquelot essuyent quelques coups; mais il est permis de croire que si l'apologétique religieuse avait été le but essentiel des rédacteurs, elle aurait retenu davantage leur attention. Ce qui les incitait sans doute, et ce qui explique aussi leur courage à entreprendre un nouveau genre d'apostolat, dans lequel ils n'avaient aucune expérience, c'était, outre la défense de la religion, leur intention de se servir de ces *Mémoires*

---

(11) Patres parisienses munus sibi assumunt, non ipsis tantum, sed Societati futurum periculosum, dum sese eruditorum omnium censores constituunt; maiorem certo sibi ac Societati invidiam consciscent et odium, unum alicuius auctoris persistringendo vitium, quam conciliaturi sunt favorem et gratiam, complures illius virtutes commendando.

(12) Dubium videtur plusne commodi an incommodi allatura sit religioni eiusmodi diariorum conscriptio. Nam cum ob rerum multitudinem et varietatem non nisi obiter attingi possint singula haereticorum quoque errores obiter quidem perstringi, non autem poterunt solide refutari, id quod magis illorum irritabit insolentiam quam franget confidentiam. P. Faux, *op. cit.*, p. 138-142.

pro domo sua » (13). En effet, ce projet devait se réaliser à un moment où la Compagnie en France entrait dans une période très critique de son existence.

Au début du XVIII^e siècle, les ennemis des Jésuites poursuivaient leurs attaques simultanément sur plusieurs fronts: songeons aux luttes menées sur la question des rites chinois (qui devaient durer encore quarante ans), les attaques sur la grâce, sur la morale relâchée, pour ne pas parler du jansénisme et de l'essor troublant du cartésianisme et du malebranchisme. Quelle aubaine d'avoir à sa disposition un journal qui parût régulièrement et qui leur permît de se défendre autrement que par des libelles anonymes! Ce motif ne peut être écarté légitimement de leur dessein. Critiqués et malmenés ouvertement, ils se devaient de consolider leurs positions et de donner un ton officiel à leurs ripostes. Un périodique mensuel, tel que les *Mémoires de Trévoux*, se prêtait admirablement à cette tâche.

De toute évidence, il était peu prudent d'afficher ouvertement que cet organe servirait de plaidoyer domestique, en même temps que de rempart contre les hérésies, jansénisme inclus, bien entendu. Un tel aveu eût paralysé leurs efforts dès le début. D'ailleurs, il leur était toujours loisible, soit dans une dissertation particulière, soit dans un compte rendu, de diriger l'opinion, de désavouer une accusation malsaine par une phrase adroite, subtile, belliqueuse selon les circonstances, et de faire prévaloir leur point de vue. C'est assez dire que la lutte ne devait pas être toujours menée au grand jour, ni avec toutes les batteries. A distance, il faut parfois une application intense pour voir poindre le bout de l'oreille révélateur dans un extrait verbeux; les contemporains n'étaient pas si lents à saisir les allusions, même voilées. Par contre, là où ils soupçonnaient un véritable danger, soit pour l'Église, soit pour l'État, ils ne craignaient pas les éclats. Malebranche, par exemple, ne fut jamais ménagé, surtout pendant le directorat du P. Tournemine (1701-1719) qui le jugeait dangereux pour le dogme. C'était d'ailleurs le sentiment officiel de la Compagnie, nous le verrons.

Puisque les rédacteurs se sont occupés pendant une soixantaine d'années presque exclusivement de comptes rendus de livres

---

(13) Leclerc, qui donnait au public une édition épurée des *Mémoires* en Hollande, ne s'était pas trompé; parlant des rédacteurs Jésuites et de leur projet, il confia à ses lecteurs: « ...Ces Messieurs ne veulent prendre aucun parti... Cela n'empêche pas qu'ils ne prennent un soin tout particulier d'insérer dans ces *Mémoires* tout ce qui leur est favorable; comme le système de M. Nicole touchant la grâce, etc... *Mémoires de Trévoux*, édition d'Amsterdam, 1701, p. 136.

écrits soit en latin, soit en français, soit même en anglais, les *Mémoires de Trévoux* conservent un intérêt historique appréciable. En effet, tous les noms un peu marquants du XVIII^e siècle figurent dans ce recueil. Mêlé forcément à toutes les querelles du temps, ce Journal joua un rôle dans les petits scandales comme dans les grands, dans les bagarres comme dans les chicanes littéraires qui, alors comme aujourd'hui, devenaient vite, grâce à l'importance que leur donnaient les écrivains, de véritables événements pour ce qu'on appelait la République des Lettres. Or les Jésuites ont réagi devant ce mouvement d'idées qui a secoué les bases de la civilisation chrétienne. Ici comme dans tous les autres domaines, ils ont pris position pour ou contre; ils se sont engagés, parfois sans le vouloir. Et la solidité, la perspicacité de leurs jugements, aussi bien que leur faiblesse, intéressent l'histoire littéraire.

Il importe donc de vérifier jusqu'à quel point la Compagnie de Jésus en France, représentée par ses meilleurs écrivains dans la rédaction des *Mémoires de Trévoux*, a réagi aux idées du XVIII^e siècle, sans attacher à ses jugements plus d'importance qu'ils n'en méritent, ni les dénigrer comme autant de préjugés cléricaux. Hommes d'Église et Jésuites, les rédacteurs ont reçu une formation assez ample, quoique moins soignée qu'on voudrait le croire. On a l'impression, à les relire, qu'à cette époque la vogue était à l'érudition, à celle qui en impose, au style surtout, toujours soigné, châtié, dans la plus belle tradition des classiques. Ouverts aux idées du siècle, influencés par elles, ils s'en tiennent néanmoins dans leurs écrits à une orthodoxie étroite, figée, traditionnelle, qui exclut de parti pris toute démarche qui les obligerait à s'interroger de nouveau: il ne fallait pas dépasser les Saints Pères, ni Aristote; et les écarts de certains Jésuites en cette matière ne gagneront pas leur sympathie. Devant les problèmes théologiques qui remplissent d'angoisse la conscience chrétienne, ils répondent froidement: quand on a la foi, on ne cherche pas à comprendre! Ce n'est que dans le domaine de l'Écriture Sainte qu'ils se montreront plus souples; ici, Richard Simon leur avait fait comprendre qu'on ne pouvait rester indéfiniment en deçà des bornes qu'avait posées l'évêque de Meaux, sans mériter les sarcasmes dont les libertins accablaient l'Église.

Avec cela, fiers de leur renommée, de leur prestige, ils admettent difficilement, malgré leurs protestations courtoises, qu'on ne soit pas de leur avis. Attaqués de toute part, minés par leurs ennemis qui deviennent légion, ils verront peu à peu les remparts de leur invulnérabilité s'effondrer sous leurs yeux. Ils semblent toutefois croire – ou vouloir faire croire – à de simples escarmouches et tenir pour assurée la victoire décisive.

On trouve évidemment chez ces hommes une chaude dévotion à la cause de l'Église, quitte parfois à utiliser, pour assurer son triomphe, des moyens qu'on a peine à justifier. C'est que dans la mêlée, le soldat n'examine pas toujours attentivement la qualité des armes qu'il saisit pour repousser l'ennemi. A côté de beaucoup de mesquinerie, il y a chez eux beaucoup de courage, de générosité, et, chose qui étonnera sans doute, une certaine insouciance pour la réputation du corps, pourvu que la cause de l'Église soit assurée.

Ces hommes, avec leurs qualités et leurs défauts, se sont donc vus contraints, devant la masse des imprimés de leur temps, à prendre position. Ce qu'ils ont pensé, on le sait en gros. Mais voici des témoins qui ont feuilleté ces livres qui changeaient les idées du siècle et qui faisaient brèche dans la civilisation chrétienne. Il est passionnant de pouvoir dépouiller leurs témoignages, fixés de mois en mois, d'année en année, dans leurs *Mémoires de Trévoux*. Les recueillir, c'est encore combler une lacune dans l'histoire des idées du XVIIIe siècle.

Ce qui peut nous paraître bizarre aujourd'hui, c'est qu'ils aient permis aux auteurs, au début, de faire eux-mêmes les extraits de leurs œuvres, appuyant leur critique sur le principe que personne ne comprend mieux un livre que son auteur. C'était la solution qu'ils avaient adoptée pour ne pas aller à l'encontre des susceptibilités aiguës des écrivains. Ce manège explique, surtout pendant les premières années, la courtoisie mielleuse et les compliments outrés qu'on rencontre dans leurs extraits.

De plus, ils avaient poussé la neutralité jusqu'à ménager des auteurs dont la doctrine n'était pas de tout repos. Dans le premier numéro, à la fin de l'analyse de l'*Essai philosophique sur l'entendement humain* de Locke, qui, du point de vue catholique appelait de graves réserves, le rédacteur conclut pieusement: « On prie le lecteur de se souvenir qu'en faisant les extraits des œuvres, on n'adopte pas les sentiments des auteurs » (14). C'est en faisant preuve d'une impartialité de ce genre que les premiers rédacteurs avaient pensé écarter le danger, prévu par les Jésuites allemands, qui menaçait les rédacteurs, et par eux la Compagnie entière.

Mais au fur et à mesure que les années passent, les rédacteurs sont conscients de voir l'histoire se transformer sous leurs propres yeux. Ils deviennent témoins d'un bouleversement d'idées, menaçant progressivement l'édifice religieux à coups d'imprimés. Toute neutralité, même dans le domaine où elle était de rigueur, pouvait paraître lâcheté: il devenait indispensable de prononcer des juge-

---

(14) *M. de Tr.* 1701, janvier-février, p. 131.

ments, même sévères. Nommé directeur des *Mémoires* vers la fin de 1701, le P. Tournemine dut se conformer pendant quelque temps au règlement du P. Lallemant. Même en 1707, il pouvait répéter, sans trop de conviction: « Nos extraits ne doivent être qu'une peinture abrégée des livres » (15). En réalité, il n'attachait pas trop d'importance à ce principe, et il était loin de le suivre en tout et partout.

Esprit batailleur et autoritaire, prévoyant surtout, il ne put se plier longtemps à un procédé qui viciait la raison d'être des *Mémoires*. Il engagea donc ses collaborateurs à se charger eux-mêmes des extraits et à y joindre des jugements critiques: d'où toute une série de querelles avec les frères Boileau, avec Malebranche, Mabillon et J.-B. Rousseau. On dut lui rappeler la sage neutralité à laquelle les fondateurs s'étaient engagés et la règle qui permettait aux auteurs de faire leurs propres extraits; mais malgré les protestations des susceptibilités blessées, il avertit soudain les lecteurs que « nulle considération ne nous fera insérer dans nos *Mémoires* des extraits faits par l'auteur lui-même » (16).

Il alla plus loin, il justifia le nouvel esprit qui guidait les rédacteurs lorsqu'ils se prononçaient pour ou contre les œuvres. « Agir autrement ce serait manquer à nos devoirs les plus essentiels; ce serait trahir les lecteurs qui nous prennent pour guides dans la connaissance des livres, que de les laisser séduire par les titres imposants, que de leur cacher les écueils où ils donneront infailliblement » (17).

De ce fait même, il avouait tenir pour impraticable le magnifique règlement que l'inexpérience en cette matière leur avait conseillé d'inscrire dans la Préface du premier numéro. Hommes cultivés, les rédacteurs se rendirent bien vite compte qu'ils ne pouvaient passer sous silence, même dans les domaines où la foi n'était pas en jeu, les bévues, les erreurs historiques, la pauvreté philosophique des écrivains de leur époque. Ils étaient donc réduits à insinuer les défauts des livres dont ils parlaient, ou à les combattre ouvertement.

Cependant, ils s'engageaient à tempérer cette critique nécessaire par tout ce qui pouvait la rendre moins pénible aux auteurs. C'était beaucoup promettre. D'autre part, ils prenaient la résolution d'être plus sobres dans la distribution des louanges, car « nos éloges les plus sincères en sont devenus suspects ». Mais ils ne se faisaient aucune illusion sur le sort que leur réservait cette nouvelle

---

(15) *M. de Tr.* 1707, avril, p. 563.
(16) *M. de Tr.* 1712, janvier, avertissement, p. 5.
(17) *M. de Tr.* 1712, janvier, avertissement, p. 2.

ligne de conduite; en dépit de tous les ménagements, le mécontentement des auteurs l'emporterait sur la modération des rédacteurs; ceux qui ne seraient pas loués sans mesure continueraient à se plaindre et à s'irriter. Quelques-uns même éclateraient; il n'y avait qu'à les laisser crier, quoi qu'il en coûtât: « Le public aura le soin de nous venger; il l'a déjà fait par le mépris et l'oubli où sont tombés les libelles que le ressentiment de quelques écrivains a produits contre nous » (18).

Le P. Tournemine et ses adjoints continuèrent donc à prendre parti. Ils traversèrent la crise de l'*Unigenitus* et l'arrivée du Régent (1715), qui exila de Paris les grands porte-paroles des Jésuites. Vers la fin de 1719, le P. Général nommait un nouveau directeur. Fait significatif, celui-ci, le P. Thoubeau, revenait en janvier de l'année suivante à l'ancienne discipline: « Personne n'est capable de faire mieux l'extrait d'un livre que celui qui l'a composé » (19). Cette directive était-elle imposée par les supérieurs, las des ennuis que le P. Tournemine avait causés à la Compagnie par sa trop grande franchise ? De toute façon, on ne remarque pas de grande différence dans l'allure des extraits. Jusqu'à l'époque des Convulsionnaires, les rédacteurs feront encore œuvre de critique. Ce qui par contre disparaîtra, ce sera l'humeur belliqueuse du P. Tournemine.

Voilà le terrain que nous avons à explorer. Toutefois, il faut poser des limites; le mouvement des idées au XVIII[e] siècle est trop complexe pour qu'on s'aventure à embrasser dans cette étude la série entière des *Mémoires*, de 1701 à 1762, année de l'arrêt de suppression de la Compagnie de Jésus par le Parlement de Paris. D'ailleurs les *Lettres Philosophiques* de Voltaire (1734) marquent un tournant dans l'histoire des idées de ce siècle. Avec elles, la hardiesse conquiert droit de cité et se fait effrontée. La libre pensée de l'Angleterre, toujours redoutée des uns, toujours enviée des autres, reçoit le tribut d'une apologie éclatante, publique, venue d'un jeune écrivain dont on s'accorde à reconnaître le prestige dangereux, mais que le P. Tournemine croit pouvoir ramener au bercail de l'orthodoxie par un écrit savoureux, où une sainte indignation se mêle à l'affection du maître pour l'ancien élève réfractaire.

Au lendemain de ces *Lettres*, ce n'est plus un simulacre de lutte; les masques tombent. On sait davantage à quoi s'en tenir. Les rédacteurs perdent leur calme et leur optimisme, et se convainquent de la gravité du danger. D'ailleurs, depuis la Régence, leur puissan-

---

(18) *M. de Tr.* 1712, janvier, avertissement, p. 4.
(19) *M. de Tr.* 1720, janvier, avertissement, p. 5.

ce, leur prestige s'effritent à vue d'œil. Ceux qui les avaient appuyés se lassent des chicanes qu'ils provoquent sciemment ou à leur insu. Aussi le duc du Maine se montre-t-il de plus en plus mécontent d'eux. Se pliant aux requêtes de leurs ennemis, il se refuse à renouveler le privilège aux Journalistes (1731). Ceux-ci durent imprimer les *Mémoires* à Lyon jusqu'à ce qu'ils aient pu obtenir de Louis XV l'approbation nécessaire pour le faire à Paris même. Ce privilège leur fut accordé en 1734, l'année des *Lettres Philosophiques*, l'année où se termine notre enquête. Le *Journal* se plaçait sous la censure royale. La lutte, plus nécessaire, devient ouverte.

La grande difficulté initiale était venue, on le sait, du privilège d'impression. Pour exercer quelque influence sur les savants, il fallait que le Journal se vendît à Paris même. Or, le monopole y protégeait *La Gazette*, le *Journal des Savants*, et le *Mercure;* il était interdit de leur faire concurrence en lançant un autre périodique de ce genre. Il s'agissait donc de trouver un moyen de tourner ce privilège exclusif. La principauté des Dombes, sous l'autorité du duc du Maine, offrait une excellente échappatoire: les Jésuites feraient imprimer à Trévoux, sous les auspices du prince, et on débiterait à Paris.

Il y avait l'inconvénient des distances, et ils l'invoquèrent souvent pour s'excuser auprès des lecteurs des retards, des coquilles, des fautes d'impression. Demeurant tous à Paris, à Louis-le-Grand, il leur était impossible de surveiller de près les imprimeurs qui travaillaient à cinq lieues de Lyon. Ainsi, le résultat était souvent fort médiocre. Les *errata* foisonnent à la fin de chaque numéro. Autre difficulté: du jour où les manuscrits sont expédiés de Paris à Trévoux jusqu'au jour où ils seront en vente chez les libraires, il faut compter quatre mois (20). Pour les questions brûlantes, le *Journal* perdait un peu de son actualité. Aux lecteurs qui ne manquaient pas de s'irriter de ces retards, les Pères promettaient régulièrement, mais vainement, d'améliorer les choses (21). Ce n'est qu'en 1734 qu'ils réussiront; l'impression se faisant désormais sous leurs yeux à Paris, les *errata* disparaîtront presque complètement. Le *Journal* deviendra beaucoup plus soigné.

Mais ces religieux, chargés de tenir les savants au courant du mouvement des idées, et de mettre les faibles en garde contre celles qui seraient trop neuves ou trop peu orthodoxes, représentent-ils la pensée des Jésuites français de l'époque ? Dans ce corps d'hommes lettrés, où l'individualisme était beaucoup plus prononcé qu'on le croit d'habitude, certains traits se perpétuaient,

(20) *M. de Tr.* 1712, janvier, p. 5.
(21) *M. de Tr.* 1720, janvier, avertissement.

pour ainsi dire, de génération en génération. D'abord la prise de conscience à l'égard du Jansénisme: il était presque impossible pour des Jésuites de ne pas partager les idées maîtresses de leurs devanciers. On manquerait de bonne foi à n'y voir qu'un effort concerté pour agrandir incessamment leur zone d'influence, en arrachant le pouvoir aux mains des Jansénistes.

Le dogme était en jeu: les effets du péché originel et le pouvoir de la grâce, vérités assises sur des fondements solides,appuyées par la tradition et le magistère de l'Église; de plus, la sévérité outrée des Jansénistes était en opposition avec la tradition que les Jésuites avaient reçue de leur fondateur: la réception fréquente des sacrements, pénitence et eucharistie. Il s'agissait donc non seulement du dogme, mais de leurs principes de spiritualité sacramentaire. Même leur théologie morale s'expliquerait mieux par leur désir de rendre les sacrements, source de vie spirituelle, plus accessibles aux pénitents que par une ambition mal fondée d'étendre leur règne.

On peut dire qu'un certain esprit de corps dirigeait et unissait la pensée des Jésuites en ce qui concerne les grandes luttes doctrinales de l'époque. Ici, les Journalistes reflétaient assurément les idées du corps.

Quant au quiétisme, il mettait en cause leur alliance plutôt à un homme qu'à une doctrine spirituelle. Malgré les quelques amis que Bossuet pouvait compter parmi les Jésuites, ses attaques contre eux, sa rigidité, son inflexibilité peu accommodante les rebutaient. Ils se retrouvaient davantage dans l'optimisme souriant d'un Fénelon. Il eût été intéressant de voir à qui serait allé leur attachement si les rôles de Bossuet et de Fénelon avaient été renversés.

Dans cette querelle, qui commence déjà à se dissiper au moment de la fondation des *Mémoires*, et dont on n'entendra plus que des échos, les Jésuites ne cherchèrent pas à justifier Fénelon; Rome, d'ailleurs, avait parlé. Au contraire, ils oseront s'attaquer au quiétisme avec une vigueur qui surprendra chez ces amis de M. de Cambrai.

En ce qui concerne le cartésianisme, le malebranchisme, les Journalistes suivent le courant principal dans la Compagnie. Malgré des exceptions individuelles, l'esprit anticartésien assez général dans la Compagnie se reflète nettement dans les *Mémoires*.

Ce sera encore la doctrine traditionnelle de la Compagnie que feront surgir les débats sur la grâce, sur les rites chinois, les ordinations anglicanes, l'apologétique, l'Écriture Sainte, etc... Dans le détail, il y aura certainement des déviations, et nous en rendrons compte. Le P. Tournemine, esprit inquiet, ouvert, conciliateur,

ne conquerra pas toujours l'approbation de ses confrères eux-mêmes dans ses efforts, par exemple, pour moderniser la chronologie de l'Écriture Sainte, et admettra dans les *Mémoires* des dissertations qui tendent à donner une interprétation rationnelle de certains miracles de la Bible, qui embarrassaient son siècle. Au moment voulu, on en fera un bibliothécaire à la maison Professe, tout en lui permettant de continuer à collaborer aux *Mémoires*.

En général, il nous sera donc permis de voir dans la réaction des Journalistes de Trévoux au mouvement des idées du siècle un reflet assez fidèle des opinions de leurs confrères.

En parcourant les extraits des *Mémoires*, et en recueillant ce qui intéresse l'histoire des idées, il faut se garder de demander aux rédacteurs plus qu'ils n'ont voulu nous donner. La prudence, la crainte, la simple inadvertance, l'ignorance de la portée de certains livres, tout cela sera souvent la raison de leur silence sur certains faits, certains événements sur lesquels on voudrait aujourd'hui qu'ils se fussent prononcés. D'autre part, quand on se rend compte des multiples activités que l'histoire leur prête, pas toujours à tort, dans les coulisses; quand on constate la passion, voire l'abandon complet des bienséances (traits qu'ils partageaient avec leurs adversaires) dans nombre d'écrits où ils se croyaient protégés par l'anonymat, il est étonnant d'observer leur réserve, leur souci de paraître impartial, leur détachement même, dans leurs extraits. On dira peut-être que leurs libellistes n'étaient pas de la taille des rédacteurs des *Mémoires ;* mais certains libelles qu'on attribue aujourd'hui avec raison à ces derniers, à un Buffier, un Tournemine, un Lallemant, sont là pour nous laisser percevoir quelle aigreur ils pouvaient donner à leur ton, quand ils croyaient ne pas compromettre l'Ordre.

Le fait qu'ils étaient associés aux *Mémoires* leur imposait donc une retenue, un certain respect des bienséances qu'ils abandonneront peu à peu à mesure qu'ils se rendront mieux compte de la gravité du danger qui menace la religion. Ce sont les *Lettres Philosophiques* de Voltaire qui les éveilleront complètement à ce péril. Mais l'étude de ce réveil est réservée à plus tard.

Avant de terminer ces pages liminaires, il conviendrait de donner une idée de la physionomie des *Mémoires de Trévoux* (22). Chaque fascicule mensuel comportait de 150 à 200 pages, et offrait au lecteur des extraits d'une quinzaine d'ouvrages sur lesquels les rédacteurs avaient jugé bon de donner des renseignements. Ainsi pour le mois de janvier 1704, la Table des Matières nous donne l'énumération suivante:

---

(22) Voir le Travail de G. Dumas, *op. cit.*

Article I. Défense de S. Augustin contre un livre qui a paru depuis peu, sous le nom de Mr. de Launoy, où l'on fait passer ce Saint Père pour un Novateur sur la Prédestination et sur la Grâce. Par le R. P. Daniel de la Compagnie de Jésus. A Paris, chez Nicolas le Clerc, rue St. Jacques, 1704, in 12.

Article II. Anatomie Nouvelle de la tête de l'homme et de ses dépendances avec l'usage de ses Parties, suivant leur structure et la Physique moderne. Par Joseph de la Charriere Médecin Chirurgien. A Paris, chez la Veuve de Daniel Hortemels, 1703, in 8, 436 pages.

Article III. Vérités nécessaires pour inspirer l'amour de la vertu et la haine du vice, réduites en forme de Méditations, par le R. P. Dozenne, de la Compagnie de Jésus, Assistant de France. A Paris, chez Anisson, Directeur de l'Imprimerie Royale, 1703, in 12, 350 pages.

Article IV. Disciplina ordinis Carthusiensis in tres libros distributa. A Paris chez Antoine Dezallier, Imprimeur des Chartreux, rue Saint Jacques. In fol., 404 pages.

Article V. R. P. Livini de Meyer, e Societate Jesu, poëmatum libri sex. A Bruxelles, 1703. In 12, 175 pages.

Article VI. Histoire Générale des Goths, traduite du Latin de Fernandez Archevêque de Ravenne. A Paris, chez la Veuve de Claude Barbin, 1703. In 8, 281 pages.

Article VII. Histoire des Croisades contre les Albigeois, par le Père Jean Baptiste Langlois de la Compagnie de Jésus. A Rouen, chez N. Boucher. In 12, 457 pages.

Article VIII. Traité du Mérite par Mr. l'abbé de Vassetz. A Paris, chez Guillaume Vandive, 1703.

Article IX. De Veteribus Regum Francorum Diplomatibus et Arte Secernendi antiqua diplomata vera a falsis disceptatio ad R. P. D. Joh. Mabillonium Monachum benedictinum. Auctore P. Bartholomeo Germon Societatis Jesu Presbytero. A Paris, chez Anisson Directeur de l'Imprimerie Royale, in 12, 382 pages.

Article X. Histoire des estrennes. Par le Père Tournemine Jésuite: à Monseigneur le Prince.

Article XI. Extrait d'une lettre écrite à Mr. Leibnits, par le P. Bouvet de la Compagnie de Jésus. A Pekin le 4 novembre 1701.

Article XII. Réponse du R. P. Plumier à diverses questions d'un curieux sur le Crocodile, sur le Colubri et sur la Tortue.

Article XIII. Nouvelles Littéraires.

Le dernier article portait toujours sur des Nouvelles Littéraires. Comme les rédacteurs avaient des correspondants en Suède, en Allemagne, en Suisse, en Angleterre, à Madrid, à Lyon, à Reims, à Milan etc. qui leur envoyaient chaque mois leurs commentaires sur les livres les plus marquants en librairie, il leur était facile de tenir leurs lecteurs au courant des nouvelles publications.

Il faudrait ajouter que, de temps en temps, les rédacteurs entremêlaient à leurs extraits des dissertations personnelles, soit

pour réfuter une objection qui leur avait été faite: *Éclaircissement d'une difficulté proposée sur un endroit de la dissertation du P. Buffier touchant le rapport de la musique spéculative et de la musique pratique* (*M. de Tr.* 1704, mars p. 464-471); soit pour renseigner le lecteur sur les progrès de la science: *Relation de ce qui s'est passé dans la dernière Assemblée publique de l'Académie Royale des Inscriptions tenue le mardi* 13 *novembre* 1703. Par Mr. Blondel, (*M. de Tr.* 1704, février p. 314-326).

A l'époque, on s'intéressait beaucoup à la numismatique. Par exemple: *Explication d'une médaille en argent de Louis de Bourbon de Montpensier Prince de Dombes*, (*M. de Tr.* 1704, mars p. 460-462). Malgré l'abondance de ces articles, nous n'avons pas entrepris de faire rentrer cette science dans le cadre de notre enquête, notre intérêt allant surtout au mouvement des idées.

# TABLE DES MATIÈRES

## Troisiéme Partie

### Les Mémoires de Trévoux et les querelles théologiques



## Quatriéme Partie

### Les Mémoires de Trévoux et la défense de la religion chrétienne

# BIBLIOGRAPHIE

## MANUSCRITS

A.R.S.I. (Archivum Romanum Societatis Jesu).
Gallia 65, f.º 119.
Fondo Gesuitico 673 (Censurae librorum 14) f.º 62.

## OUVRAGES ÉTUDIÉS

*Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des beaux Arts, Recueillis par l'Ordre de Son Altesse Sérénissime Monseigneur Prince Souverain de Dombes* (1701-1734). (Bibl. Nat. Z22630-Z22763).

De l'année 1701 à 1731, imprimés à Trévoux.
De l'année 1731 à 1733, imprimés à Lyon.
De l'année 1734 — imprimés à Paris.

(Ces Mémoires sont appelés plus communément: Mémoires de Trévoux, ou Journal de Trévoux).

Chaque année comporte régulièrement 12 fascicules mensuels, réunis en 4 volumes. Il n'y a pas de tomaison générale pour la collection: chaque volume ne se trouve caractérisé que par l'indication de l'année et les 3 mois compris dans le volume.

Par exemple: Mémoires de Trévoux, 1706: Janvier, Février, Mars.

Le système de pagination a varié au cours des premières années.

A partir de 1703, les volumes de chaque année comportent une pagination unique de janvier à décembre inclusivement. Dans nos références nous indiquons l'année, le mois et la page.

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Année | 1701. | 9 fasc. | Année | 1718. | 12 fasc. |
| » | 1702. | 12 fasc. | » | 1719. | 12 fasc. |
| » | 1703. | 12 fasc. | » | 1720. | 5 fasc. |
| » | 1704. | 13 fasc. | » | 1721. | 12 fasc. |
| » | 1705. | 12 fasc. | » | 1722. | 12 fasc. |
| » | 1706. | 12 fasc. | » | 1723. | 12 fasc. |
| » | 1707. | 12 fasc. | » | 1724. | 12 fasc. |
| » | 1708. | 12 fasc. | » | 1725. | 12 fasc. |
| » | 1709. | 12 fasc. | » | 1726. | 13 fasc. |
| » | 1710. | 12 fasc. | » | 1727. | 12 fasc. |
| » | 1711. | 12 fasc. | » | 1728. | 12 fasc. |
| » | 1712. | 12 fasc. | » | 1729. | 12 fasc. |
| » | 1713. | 12 fasc. | » | 1730. | 12 fasc. |
| » | 1714. | 12 fasc. | » | 1731. | 12 fasc. |
| » | 1715. | 12 fasc. | » | 1732. | 12 fasc. |
| » | 1716. | 12 fasc. | » | 1733. | 12 fasc. |
| » | 1717. | 12 fasc. | » | 1734. | 12 fasc. |

SOMMERVOGEL (le P. C.). *Table méthodique des Mémoires de Trévoux*, Paris, 1864-1865, 3 vol.

## OUVRAGES CONSULTÉS


Allard (E.), *Die Angriffe gegen Descartes und Malebranche im Journal de Trévoux*, dans *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 1914, t. 43, 1-58.

Amann (E.), *Laxisme*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 9, col. 37-86.

André (le P.), *Vie de Malebranche*, publiée par Ingold, Paris, 1886.

Arnauld (Antoine), *Oeuvres philosophiques* (*Des vraies et des fausses idées*). Paris, Charpentier, 1843.

Arnou (le P.), *Le Platonisme des Saints Pères*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 12, col. 2258-2392.

Astráin (le P. J.), *Historia de la Compañía de Jesús en España.* Madrid, 1920, t. 6.

Avrigny (le P. d'), *Mémoires chronologiques et dogmatiques.* Paris, 1720, 4 vol.

Backer (Augustin et Alois de), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Liége, 1853.

Baltus (le P.), *Sentiments du R. P. Baltus, Jésuite, sur le traité de la faiblesse de l'esprit humain, à M. l'abbé d'Olivet*, dans *Continuation des Mémoires de littérature et d'histoire du P. Desmolets.* Paris, 1726.

Barbier, *Chronique de la Régence et du règne de Louis XV* (1718-1763). Paris, Charpentier, t. 1.

Baruzzi (Jean), *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre.* Paris, Alcan, 1907.

Batllori (le P. M.), *La vida alternante de Baltasar Gracián*, dans *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 1949, t. 18, 1-84.

Batterel (le P. Louis), *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire. Les Pères de l'Oratoire recommandables par la piété ou par les lettres, qui ont vécu sous les PP. de Condren et Bourgoing*, par le P. Louis Batterel. Publié par A. Ingold et E. Bonnardet. Paris, 1903-1904, 2 vol.

Bernard (C.), *Le sermon au XVIII<sup>e</sup> siècle.* Paris, Fontemoing, 1901.

Bernard (H.), *Galilée et les Jésuites des Missions d'Orient*, dans *Revue des questions scientifiques*, 20 novembre 1935, 356-382.

— *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne.* Tiensin, 1935.

Bertrand (J), *Tycho-Brahé et ses travaux*, dans *Journal des Savants*, juin 1864, 348-364.

Bertrand (M.), *Mélanges de biographie et d'histoire.* Bordeaux, 1885.

*Bibliothèque française*, par Camusat. Amsterdam, (1723-46), t. 31.

Blanchet (A.), *Fénelon est-il le Renan du XVII<sup>e</sup> siècle?* dans *Études*, octobre 1951, 42-56.

Bloch (L.), *La philosophie de Newton.* Paris, Alcan, 1908.

Bossuet (J.-B.), *Correspondance*, édit. Urbain et Levesque. Paris, 1909-1925, 15 vol.

— *Discours sur l'histoire universelle*, édit. A. Gaste. Paris, 1885, 2 vol.

Bouchard (M.), *L'Histoire des Oracles de Fontenelle.* Paris, 1947.

Bouhours (le P. D.). *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène*, 2e édit. Paris, 1671.

— *La manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit.* Lyon, 1691.

Bouillier (F.), *Histoire et critique de la révolution cartésienne.* Lyon, 1842.

— *Histoire de la philosophie cartésienne.* Paris, 3e édit., 1868, 2 vol.

Bourdaloue (le P. L.). *Oeuvres.* Paris, 1877, 3 vol.

Boursier (L.-F.), *De l'action de Dieu sur les créatures*, Paris, 1713.

Brandi (le P.), *Rome et Cantorbéry*. Paris, 1898.
Bremond (le P. A.), *Archives de Philosophie*, 1929, t. 6.
Briggs (E. R.), *L'incrédulité et la pensée anglaise en France au début du XVIII[e] siècle*, dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, oct.-dec. 1934.
Brou (le P. A.), *De certains conflits entre missionnaires au XVII[e] siècle*, dans *Revue d'histoire des missions*, 1934, t. 11, 187-202.
— *Les Jésuites sinologues de Pékin et leurs éditeurs de Paris*, dans *Revue d'histoire des missions*, 1934, t. 11, 555-566.
Brucker (le P. J.), *Le prétendu décret d'Innocent XI contre le probabilisme*, dans *Études*, 1901.
Brunet (P.), *L'introduction des théories de Newton en France au XVIII[e] siècle avant* 1738. Paris, Blanchard, 1931.
— *Maupertuis. L'œuvre et sa place dans la pensée scientifique et philosophique du XVIII[e] siècle*. Paris, 1929.
Buffier (le P.), *Homère en arbitrage*. Paris, 1715.
Busson (Henri), *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*. (1533-1601). Paris, Letouzey, 1922.
— *La Pensée religieuse de Charron à Pascal*. Paris, Vrin, 1933.
— *La religion des classiques* (1660-1685). Paris, Presses Universitaires, 1948.
Calmet (le P.), *Commentaire littéral sur tous les livres de l'ancien et du nouveau Testament*. 1707-1716, Paris, 22 vol.
Calvet (J.), *La littérature religieuse : De François de Sales à Fénelon*. Paris, Gigord, 1938.
Candel (J.), *Les prédicateurs français dans la première partie du XVIII[e] siècle, de la Régence à l'Éncyclopédie*. Paris, 1904.
Capéran (Louis), *Le problème du salut des infidèles*. Essai historique. Toulouse, 1934.
Carcassonne (Ély), *Fénelon, l'homme et l'œuvre*. Paris, Boivin, 1946.
Carré (J.-R.), *La philosophie de Fontenelle, ou le sourire de la raison*. Paris, Alcan, 1931.
Carreyre (J.), *Jansénisme*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 8, col. 318-529.
Charma et Mancel. *Le Père André, Jésuite. Documents inédits pour servir à l'histoire philosophique, religieuse et littéraire du XVIII[e] siécle*. Caen, 1844-1857, 2 vol.
Cherel (A.), *Fénelon ou la religion du pur amour*. Paris, Beauchesne, 1938.
— *Un aventurier religieux au XVIII[e] siècle. André-Michel Ramsay*. Paris, Perrin, 1926.
— *Fénelon au XVIII[e] siècle en France*. Paris, Hachette, 1917.
Chérot (H.), *Le quiétisme en Bourgogne et à Paris en* 1698. *Autour de Bossuet*. Paris, 1901.
Compayré (G.), *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le XVI[e] siècle*. Paris, Hachette, 1885, 2 vol.
*Constitutiones Societatis Jesu*. Rome, 1937.
Coulon (Rémi), *Le P. Noël Alexandre*, dans *Revue des sciences philosophique et théologique*, 1912, t. 6.
Courtines (L. P.), *Bayle's Relations with England and the English*. New York, 1938.
— *Some Notes on the Dissemination of Bayle's Thought in Europe*, dans *Revue de littérature comparée*, oct.-déc. 1937.

CUSA (Nicolas de), *Oeuvres choisies*, traduites par Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1942.
DAINVILLE (le P. F. de), *La géographie des humanistes*. Paris, Beauchesne, 1940.
DANGEAU, *Journal*, Paris, 1856, t. 6.
DANIEL (le P.), *Voyage de Descartes*, dans, *Recueil de divers ouvrages*. Paris, 1724.
DEDIEU (J.), *L'agonie du jansénisme*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1928, 161-214.
DELHAYE (P.), *La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui*, dans *Revue de sciences religieuses*, avril, 1953.
DELVOLVÉ (P.), *Essai sur Pierre Bayle*. Paris, Alcan, 1906.
DESCARTES (R.), *Oeuvres*, publiées par Adam et Tannery. Paris, Cerf, 1897-1910, 12 vol.
DORSANNE, *Journal*. Rome, 1753, 2 vol.
— *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, 1716-1750. Paris, 1752, t. 2.
DUFOURCQ (A.), *Histoire moderne de l'Église*. Paris, 1936, t. 11.
DUHEM (P.), *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris, Hermann, 1913-1937, 5 vol.
DUMAS (Gustave), *Histoire du Journal de Trévoux, depuis* 1701 *jusqu'en* 1762, Paris, Boivin, 1936.
DUPIN (Louis E.), *Histoire ecclésiastique du XVII^e^ siècle*. Paris, 1714, 4 vol.
DUPONT (Paul), *Un poète philosophe au commencement du XVIII^e^ siècle : Houdar de la Motte* (1670-1731). Paris, 1898.
DUPONT-FERRIER (G.), *Du collège de Clermont au Lycée Louis-le-Grand* (1563-1920). Paris, de Boccard, 1921.
FANGE (D.), *La vie du T.R.P. Augustin Calmet*. Paris, 1762.
FAUX (le P. J.), *La fondation et les premiers rédacteurs des Mémoires de Trévoux* (1701-1739) *d'après quelques documents inédits*, dans *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 1954, t. 23, 131-151.
FAYE (H.-A.), *Sur l'origine du monde, théories cosmogoniques des anciens et des modernes*. Paris, Gauthiers-Villars, 1884.
FÉRET (P.), *L'Aristotélisme et le Cartésianisme dans l'Université de Paris au XVII^e^ siècle*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, avril 1903, 5-25.
FLOTTES (l'abbé A.), *Étude sur Daniel Huet*. Montpellier, 1857.
FONTENELLE, *De l'origine des Fables*. Édition critique par J.-R. *Carré*. Paris, Alcan, 1932.
GAUDEL (le P. A.), *Péche originel*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 8, col. 275-606.
GILLOT (H.), *La querelle des Anciens et des Modernes en France*. Nancy, Crépin-Leblond, 1914.
GIRAUD (C.), *Le salon de Madame de Lambert*, dans *Journal des Savants*, février 1880, 112-127.
GIRAUD (V.), *Le christianisme de Chateaubriand*. Paris, Hachette, 1928, 2 vol.
GOUHIER (H.), *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin, 1926.
— *La vocation de Malebranche*. Paris, Vrin, 1926.
GRIVEAU (A.), *Condamnation du livre des Maximes des Saints*. Paris, Poussielgue, 1878.

GUETTÉE (l'abbé J.), *Histoire de l'Église en France.* Paris, Renouard, 1855, t. 11.
GUILLON (l'abbé A.), *Histoire générale de l'Église pendant le XVIIIe siècle.* Besançon, 1823, t. 1.
HARDOUIN (le P. J.), *Apologie d'Homère.* Paris, Rigaud, 1716.
HARENT (S.), *Espérance,* dans *Dictionnaire de théologie catholique,* t. 5, col 605-676.
HAZARD (Paul), *La crise de la conscience européenne* (1680-1715). Paris, Boivin, 1935, 3 vol.
— *Note sur la connaissance de Locke en France,* dans *Revue de littérature comparée,* 1937.
— *La pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing.* Paris, Boivin, 1946, 3 vol.
HUET (P.-D.), *Demonstratio evangelica.* Paris, 1679.
HUIT (C.), *Le platonisme dans la France du XVIIe siècle,* dans *Annales de philosophie chrétienne,* 1907.
JACQUINET (P.), *Des prédicateurs du XVIIe siècle avant Bossuet.* Paris, Didier, 1863.
JOPPIN (Gabriel), *Fénelon et la mystique du pur amour.* Paris, Beauchesne, 1938.
*Journal des Savants.* 1701, 1721, 1726, 1864, 1880.
*Journal littéraire de la Haye.* 1715.
JULIEN-EYMARD D'ANGERS (le P.), *Pascal et ses devanciers.* Paris, Nouvelles éditions latines, 1954.
LAMBERT (Madame de), *Oeuvres morales,* édit. par Lescure. Paris, 1883.
LANGTON (Edouard), *La démonologie.* Paris, Payot, 1951.
LANSON (Gustave), *La transformation des idées morales et la naissance des morales rationnelles,* dans *Revue du Mois,* janvier 1910, 5-28.
— *Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant* 1750, dans *Revue d'histoire littéraire de France,* janvier-mars; avril-juin 1912.
LAPORTE (Jean), *Le rationalisme de Descartes.* Paris, 1945.
LASBAX (E.), *Le problème du mal.* Paris, Alcan, 1919.
LAVERDET (A.), *La correspondance entre Boileau Despréaux et Brossette.* Paris, Techener, 1858.
LECLERCQ (Dom), *Oracles,* dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne,* t. 12.
LE COURAYER (le P.), *Relation historique et apologétique des sentiments et de la conduite du P. Le Courayer.* Amsterdam, 1729, 2 vol.
LEDIEU (L'abbé). *Mémoires et Journal sur la vie et les œuvres de Bossuet,* édit. Guettée. Paris, 1856, 4 vol.
LEIBNIZ (G. W. von), *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu.* Amsterdam, 1710.
— *Œuvres* (édit. D'Erdmann).
LEMAIRE (Paul). *Le cartésianisme chez les Bénédictins : Dom Robert Desgabets. Son système, son influence.* Paris, Alcan, 1901.
LE ROY (A.), *La France et Rome de 1700 à 1715.* Paris, 1892.
LIGUORI (St. Alphonse), *Lettres de J. Alphonse-Marie de Liguori,* traduites de l'Italien par le P. F. Dumortier. Lille, Société de St. Augustin, 1888-1893, 5 vol.
LOMBARD (A.), *La querelle des Anciens et des Modernes : l'abbé Du Bos.* Paris, 1908.
— *L'abbé Du Bos : Un initiateur de la pensée moderne* (1670-1742). Paris, Hachette, 1913.

LUBAC (le P. Henri de), *Typologie et allégorisme*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 24, 180-226.
MAIGRON (L.), *Fontenelle, l'homme, l'œuvre, l'influence.* Paris, Plon, 1906.
MAINTENON (Mme de), *Lettres*, publiées par E. Langlois. Paris, 1935-1939.
MALEBRANCHE (le P.), *Recherche de la vérité*, édit. Roustan. Paris, 1938, 2 vol.
— *Traité de la nature et de la grâce.* Amsterdam, 1680.
— *Entretiens métaphysiques.* Paris, 1922, 2 vol.
— *Méditations chrétiennes*, édit. H. Gouhier. Paris, 1928.
MARAIS (Mathieu), *Journal et Mémoires*, édit. Lescure. Paris, Didot, 1863, 4 vol.
MARGON (l'abbé), *Lettres sur le confessorat du P. Le Tellier*, édit. Récalde. Paris, Librairie moderne, 1922.
MARTIMORT (A. G.), *Le gallicanisme de Bossuet.* Paris, Édition du Cerf, 1953.
MASSOULIÉ (le P.), *Méditations de saint Thomas d'Acquin*, édit. par Florand. Paris, Lethielleux, 1934.
*Mémoires de Trévoux*, édit par Jean Leclerc. Amsterdam, 1701-1709.
MOFFAT (M.), *La controverse sur la moralité du théâtre.* Paris, Boccard, 1930.
MONOD (Albert), *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670-1802.* Paris, Alcan, 1916.
MONTGOMERY (F. K.), *La vie et l'œuvre du P. Buffier.* Paris, 1930.
MORNET (Daniel), *La pensée française au XVIII^e siècle.* Paris, Colin, 1926.
— *Les sciences de la nature en France au XVIII^e siècle.* Paris, Colin, 1911.
MOUY (P.), *Le développement de la physique cartésienne.* Paris, Vrin, 1934.
MURET (P.), *La préponderance anglaise. Peuples et civilisations. Histoire générale.* Paris, Alcan, 1937, t. 11.
*Nouvelles Ecclésiastiques*, 1728, 1729, 1731, 1732, 1733.
OLLÉ-LAPRUNE (Léon), *La philosophie de Malebranche.* Paris, Librairie philosophique, 1870, 2 vol.
ORCIBAL (Jean), *Fénelon et la cour romaine*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1940, 235-248.
PALMER (R. R.), *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France.* Princeton, 1939.
PELLISSON (M.), *La question du bonheur au XVIII^e siècle*, dans *La Grande Revue*, janvier-mars 1906, 473-498.
PICOT (M. J.), *Essai historique sur l'influence de la religion en France au XVIII^e siècle.* Louvain, 1824, 2 vol.
— *Mémoires pour servir à l'histoire de l'Église pendant le XVIII^e siècle.* Paris, LeClere, 1853, 7 vol.
PIERRON (Alexis), *Voltaire et ses maîtres.* Paris, Didier, 1886.
PINOT (V.), *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France* (1640-1740). Paris, Geuthner, 1932.
PINTARD (René), *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle.* Paris, Boivin, 1942, 2 vol.
POMEAU (René), *Spinoza et la pensée française avant la Révolution, par Paul Vernière*, dans *Revue des Sciences Humaines*, oct-déc. 1954, p. 430.
POULET (Dom.), *Histoire du christianisme.* Paris, Beauchesne, 1947. Époque moderne.
PRÉCLIN (E.), *L'union des Églises gallicane et anglicane. Une tentative au temps de Louis XV.* Paris, Gamber, 1928.
RAPIN (le P.), *Oeuvres.* La Haye, 1725, 3 vol.
REYVAL (Albert), *L'Église et le théâtre.* Essai historique. Paris, Bloud et Gay, 1924.

ROCHEMONTEIX (C. de). *Un collège des Jésuites aux XVII^e et XVIII^e siècles. Le collège Henri IV de la Flèche.* Le Mans, Leguicheux, 1889, 4 vol.
ROCQUAIN (F.), *L'esprit révolutionnaire avant la Révolution (1715-1789).* Paris, Plon, 1878.
RONDET (le P. H.), *Gratia Christi. Essai historique du dogme et de la théologie dogmatique.* Paris, Beauchesne, 1948.
ROUGIER (L.), *La scolastique et le thomisme.* Paris, Gauthier-Villars, 1925.
ROWBOTHAM (Arnold), *Missionary and Mandarin : the Jesuits at the Court of China.* University of California Press, 1942.
SAINT Simon, *Mémoires*, t. 4.
St. SPINK (J.), *La diffusion des idées matérialistes et antireligieuses au début du XVIII^e siècle : le Theophrastus redivivus*, dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, avril-juin 1937.
SLATER (T.), *A Short History of Moral Theology.* New York, Benziger, 1909.
SMITH (Sidney), *Les ordinations anglicanes*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. 3, col. 1205.
SOMMERVOGEL (C.), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Paris, Picard, 1898.
— Gabriel Antoine, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 1, p. 443.
SORTAIS (G.), *Le cartésianisme chez les Jésuites français au XVII^e et au XVIII^e siècles*, dans *Archives de philosophie*, 1929, t. 6.
SOUILHÉ (J.), *La philosophie chrétienne, de Descartes à nos jours.* Paris, Bloud et Gay, 1934.
SOUVERAIN, *Le platonisme dévoilé.* Cologne, 1700.
STEIN (M.), *Verhältnis des Platonismus zur Philosophie der christlichen Zeiten.* Göttingen, 1875.
STALLO (J. B. ), *La matière et la physique moderne.* Paris, Alcan, 1884.
THOMASSIN (le P.), *La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement les historiens profanes par rapport à la religion chrétienne et aux Écritures.* Paris, 1693, 2 vol.
TOLMER (L.), *P.-D. Huet, son véritable caractère d'après sa correspondance.* Caen, 1935.
VERNIÈRE (Paul), *Spinoza et la pensée française avant la Révolution.* Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 2 vol.
VIGOUROUX (F.), *Les livres saints et la critique rationaliste.* Paris, 1886.
VOLTAIRE, *Oeuvres inédites : Mélanges historiques publiés par F. Caussay.* Paris, Champion, 1914, t. 1.
WADE (Ira O.), *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from* 1700 *to* 1750. Princeton University Press, London and Oxford, 1938.
ZIMMERMANN (J.-P.), *La morale laïque au commencement du XVIII^e siècle*, dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1917, 42-64; 440-466.

# PREMIÈRE PARTIE

## LES MÉMOIRES DE TRÉVOUX

## ET

## LES PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES DE L'ÉPOQUE

## 1701 - 1734

Chapitre Premier

# LE CARTÉSIANISME: ATTITUDE GÉNÉRALE

La philosophie pénétrait nécessairement dans le domaine des Arts et des Sciences que les Jésuites s'étaient proposé de prospecter. On sait toutefois que pour le Français cultivé du début du XVIII[e] siècle, philosophie voulait dire tout simplement cartésianisme.

Descartes, disparu depuis un demi-siècle, mais dont la doctrine avait été reprise par un Rohault, un Régis, et revivifiée par un Malebranche, commandait encore le respect. En réalité, ce qui restait de sa philosophie, on l'a répété cent fois, c'était la méthode, le principe rationnel, la passion de voir clair, l'horreur du préjugé, beaucoup plus que la doctrine elle-même. Les traités analysés dans les *Mémoires* pendant le premier tiers du siècle accusent crûment l'essoufflement de la métaphysique cartésienne. Malgré un effort sérieux pour étendre et prolonger le règne du maître, les écrits des disciples laissent entrevoir une philosophie qui agit encore sur les esprits, mais dont l'impuissance à se renouveler et à se perpétuer est indéniable.

Il est vrai qu'à cette époque (1701), les Jésuites recommencent une lutte épuisante avec le jansénisme. Cependant, s'ils ne trouvent pas toujours le temps de tenir leurs lecteurs au courant du mouvement cartésien, ils sont très loin d'être indifférents à son influence. Vers l'époque de la mort de Louis XIV (1715), on observe dans les *Mémoires* un déplacement du centre d'intérêt, de la métaphysique vers la physique cartésienne. Newton, adoré en Angleterre, commence à être connu et combattu en France. Descartes réussissait ainsi à prolonger son règne, mais surtout à titre de physicien et d'adversaire de Newton.

Notons-le bien: si le cartésianisme continue même au ralenti, au début de ce siècle, il en est redevable en grande partie à la protection et à l'asile que lui avaient offerts certains Ordres religieux. On sait que les Bénédictins lui avaient ouvert leurs portes (1). D'ailleurs, l'Ordre de saint Benoît avait puisé dès son origine ses doctrines et ses inspirations dans les écrits de saint Augustin. C'est

---

(1) Paul Lemaire, *Le cartésianisme chez les Bénédictins : Dom Robert Desgabets, son système et son influence*, Paris, Alcan, 1901.

grâce à l'étude assidue des ouvrages de l'évêque d'Hippone que les Bénédictins apprirent à échapper au joug de la scolastique. Ce fut même ce qui détermina leur penchant au cartésianisme, croyant retrouver quelques-unes des idées de saint Augustin dans les écrits du nouveau philosophe, qui en était resté plus pénétré que de ses autres lectures.

On doit à Dom François Lamy, fervent disciple de Rohault, d'avoir introduit les nouvelles doctrines dans la Congrégation de Saint Maur. En cela il ne faisait que suivre les préceptes de Mabillon qui conseillait à ses jeunes confrères de se former par la lecture de bons ouvrages, comme ceux de Rohault sur la philosophie de Descartes, et de quelques endroits choisis de la *Recherche de la Vérité* du P. Malebranche (2). Cet attrait pour la philosophie nouvelle ne sera pas sans lendemain.

Si les Dominicains restent encore attachés à la *Somme Théologique*, les Oratoriens donnent franchement dans le goût nouveau, avec entêtement même (3). On ne manquera pas de s'en rendre compte par la suite. Quant à la Compagnie de Jésus, les infiltrations cartésiennes au XVII^e et au XVIII^e siècles ont été l'objet d'une étude objective et soignée, bien qu'incomplète (4). Comme on pouvait s'y attendre, les principes cartésiens ont été accueillis, du vivant de Descartes, avec un mélange de louanges outrées et d'anathèmes indignés. Pour dresser le bilan des sympathies, il faut cependant faire une distinction. En ce qui concerne la physique, Descartes a fait bon nombre d'adeptes chez les Jésuites du XVII^e siècle, surtout parmi les professeurs de collège qui en ont laissé leurs cahiers de cours pour preuve. Les reproches et les accusations que e P. Pardies eut à essuyer de la part de ses lecteurs font voir, cependant, qu'il avait agi imprudemment en se déclarant, même de façon voilée, pour la physique de Descartes. Au XVIII^e siècle, la plupart des Jésuites, rédacteurs des *Mémoires* en tête, mèneront une campagne acharnée contre cette physique, exception faite des théories du plein et des tourbillons.

Pour ce qui concerne la matière proprement philosophique, qui seule nous intéresse ici, on découvre au XVII^e siècle deux

---

(2) P. Lemaire, *op. cit.*, p. 32.

(3) Au P. Senault, Supérieur Général, qui ordonnait aux Oratoriens de ne plus enseigner en aucune manière la nouvelle philosophie, ses sujets avaient répondu: « Ut noris quam late Cartesiana haec labes (si labes est) ... grassetur, plusquam ducenti numero sumus, quos pestis ista infecit ». Cité par le P. Daniel, *Voyages de Descartes*, Paris 1724, p. 146.

(4) G. Sortais, *Le cartésianisme chez les Jésuites français au XVII^e et au XVIII^e siècles*, dans *Archives de Philosophie*, t. 6, 1929.

attitudes différentes: une infime minorité se montre plus ou moins favorable aux idées cartésiennes; la grande majorité s'y oppose (5).

On sait que Descartes tenait beaucoup à convaincre les Jésuites: « Et pour ce que je sçay la correspondance et l'union qui est entre ceux de cet Ordre, le témoignage d'un seul est suffisant pour me faire espérer que je les auray tous de mon costé » (6). Et au P. Dinet: « M'estant meslé d'écrire une philosophie, je sçay que vostre Compagnie seule peut plus que tout le reste du monde pour la faire valoir ou mépriser » (7). Mais les Jésuites se sont comportés avec toute la prudence voulue; Descartes renversait trop brutalement les idées établies pour pouvoir obtenir d'eux un suffrage de corps. Attachés, peut-être malgré eux, à la tradition, ils ont résisté à la tentation de donner leur appui à un ancien élève, dont la réputation commençait déjà à passer les frontières. De plus, éducateurs de la jeunesse, ils se devaient de n'enseigner que des doctrines éprouvées, et d'écarter les nouveautés. Puis, la métaphysique cartésienne menaçait parfois le dogme; les rédacteurs des *Mémoires* ont reconnu, par exemple, que les efforts de Descartes pour concilier sa définition de l'étendue avec le dogme de la Transsubstantiation n'apportaient aucune solution au problème (8).

Ennemis plus ou moins déclarés du cartésianisme pendant la première période, certains Jésuites lui manifestèrent une plus grande sympathie au moment où Malebranche réussit à l'enrichir et à lui donner une teinte religieuse et une forme littéraire séduisante (9). Ce nouvel attrait inquiéta les supérieurs de la Compagnie. Pour empêcher ces infiltrations de s'étendre plus avant, la Congrégation générale, tenue à Rome en 1682, défendit d'enseigner les « opinions nouvelles »; et celle de 1696 recommanda au P. Général, Thyrse Gonzalez, de veiller à l'exécution des décrets qui proscrivaient les nouveautés (10).

---

(5) Sortais, *op. cit.*, p. 11.

(6) Adam et Tannery, *Vie et Oeuvres de Descartes*, Lettre à Huyghens (mars, 1638) t. 2, p. 50.

(7) *Ibid.*, t. 4, p. 159.

(8) *Mémoires de Trévoux*, 1722, septembre, p. 1646. En identifiant la substance matérielle avec l'étendue, Descartes rendait sa définition de la substance incompatible avec la Transsubstantiation: ce dogme oblige de distinguer la substance du pain et du vin des « accidents », forme, grandeur, couleur, etc., lesquels restent les mêmes après la Transsubstantiation. C'est ce qui entraîna la condamnation prononcée le 20 novembre 1663 par la Congrégation de l'Index « donec corrigantur ».

(9) C. de Rochemonteix, *Le Collège Henri IV de la Flèche*, Le Mans, Leguicheux, 1889, t. 4, p. 80.

(10) Sortais, *op. cit.*, p. 11.

Même sous sa forme malebranchiste, le cartésianisme avait un défaut trop voyant pour pouvoir séduire la masse des philosophes de la Compagnie; pour eux, Descartes avait commis le péché d'avoir voulu voir clair, d'avoir tenté de se servir de la raison, si faible chez l'homme, pour venir à bout du doute (11). Avec un instrument aussi imparfait, il avait voulu parvenir à une assurance, à une certitude que seule la foi pouvait donner. Tout ennemi de la Compagnie qu'il était, Pascal (et Montaigne avant lui) avait fort bien compris ce qu'il fallait penser de la raison. Il fallait se tenir à la foi, et Descartes ne pouvait réussir où tant d'autres avaient échoué. Vouloir conférer à la métaphysique la certitude et l'évidence des mathématiques, c'était trop demander. La philosophie avait toujours été insuffisante à cet égard, et on ne la remplaçait par une autre que parce qu'elle ne parvenait jamais au but qu'elle se proposait.

La métaphysique de Descartes compromettait donc le dogme, et voulait parvenir à un degré de certitude que la raison était incapable d'acquérir par ses propres efforts. Il y avait aussi un autre motif qui expliquait l'opposition des Jésuites au cartésianisme; on le trouve enfoui dans un passage des *Mémoires* qu'il n'est pas permis de négliger: « Spinoza a présenté cette doctrine (le mécanisme cartésien) dans tout son naturel, et en a fait sentir les affreuses conséquences » (12). Voilà où l'on pouvait en venir en poussant le cartésianisme jusqu'à ses conclusions logiques: jusqu'à Spinoza, cet athée, qui avait osé porter ses mains sacrilèges sur le texte divin. Pour eux, le qualificatif de spinoziste résumait tous les maux de l'époque; Bayle, le déisme, le libertinage d'esprit, tout ceci représentait les effets réels du cartésianisme. On s'explique qu'ils eussent à l'esprit « les affreuses conséquences » de ce système philosophique. On comprendra dès lors leur zèle à le discréditer, lorsqu'ils en croyaient voir les méfaits tout autour d'eux. Ils n'auront pas changé d'avis quelques années plus tard: « Sa physique toute mécanique (de Descartes) n'a donné que trop de lieu au matérialisme épicurien de Spinoza » (13).

---

(11) Descartes s'était plaint que ses maîtres de La Flèche lui avaient enseigné « qu'il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent, qui ne soit douteuse » ADAM et TANNERY, *op. cit.*, t. 6, p. 8.

(12) *M. de Tr.* 1724, avril, p. 618. Ils reviennent souvent sur cette idée: « Il est vrai que Spinoza n'est guère qu'un cartésien rigide qui saisit et adopte toutes les conséquences de son système (de Descartes). Ce n'est qu'en mettant Dieu à la tête de tout, et en le faisant premier et unique auteur du mouvement que Descartes sauve la foi et la religion. Car du reste en laissant la première origine du monde à part, il n'est plus question de Dieu dans le système cartésien ». *M. de Tr.*, 1726, mai, p. 834.

(13) *M. de Tr.*, 1725, février, p. 331.

De toute façon, l'essor du cartésianisme au XVII^e siècle n'a pas été enrayé par l'opposition des Jésuites; Régis marque son triomphe vers 1685. Le Jésuite Daniel entra en lutte (14). Il aiguisa ses traits pour les diriger contre un danger qui ne cessait de grandir. Il railla les cruautés cartésiennes permises par la chimère de l'automatisme. Que son réquisitoire ait réussi ou non à prémunir les esprits, il nous intéresse surtout parce qu'il semble afficher publiquement la ligne de conduite que la Compagnie de Jésus s'engageait à suivre en France. Il indique le ton que devaient prendre les Jésuites dans leur lutte contre le cartésianisme au XVIII^e siècle. Ce qui semble incontestable, c'est que les rédacteurs des *Mémoires* aient fait leurs les sentiments du P. Daniel à cet égard. Ils ne s'en départiront pas, et continueront la lutte en adoptant ses objections. Descartes devait rarement trouver grâce à leurs yeux.

---

(14) *Voyage du monde de Descartes*. Paris, Bernard, 1691.

## Chapitre II

# LA MÉTAPHYSIQUE CARTÉSIENNE

### Premiers échos dans les Mémoires.

En ouvrant les premiers numéros des *Mémoires*, on parcourt des extraits de traités cartésiens qui en reproduisent sèchement le contenu et ne trahissent aucun parti pris, aucun engagement. L'effort lui-même vers l'impartialité est sensible. On s'étonne que la lutte tarde à s'engager.

Pourtant, au cours de la première année, Leclerc protestera contre les extraits des livres calvinistes qu'il trouve injurieux, et il rappelle aux rédacteurs que dans ces sortes d'analyses, la règle habituelle est d'apprendre au lecteur ce que les livres contiennent, sans les réfuter ni en rendre les auteurs odieux (1). Le P. Lallemant répondra sans ambages qu'il avait prévenu ce reproche dans le projet des *Mémoires :* les rédacteurs observeront toujours une parfaite neutralité, excepté quand il s'agira de la religion (2).

Si cette réponse ne disculpe pas les Jésuites d'en venir aux gros mots pour défendre leur foi, elle explique leur impartialité initiale à l'égard des traités cartésiens, tant que la religion n'est pas mise en jeu. Aussi, celui qui parcourt les *Mémoires* pour y étudier la réaction aux idées cartésiennes craint avec raison, au moins au début, de n'y trouver rien qui intéresse l'histoire des idées. Toutefois le directeur qui succédera au P. Lallemant, vers la fin de 1701, ne réussira pas longtemps à se maintenir dans les bornes de cette stricte neutralité. Peu à peu, il saura s'affranchir, et s'exprimer sans entraves. Ce sera sans doute le nouvel essor du jansénisme, avec le fameux *Cas de Conscience*, qui lui en donnera le goût. Quand les lecteurs protesteront, il n'hésitera pas à se réfugier dans la zone neutre, mais il aura de la peine à s'y maintenir longtemps.

Directeur des *Mémoires* après le bref stage du P. Lallemant, le P. Tournemine poursuivit cette tâche pendant dix-huit années. Professeur de Voltaire au Collège Louis-le-Grand, d'une érudition

---

(1) *Mémoires de Trévoux*, édition d'Amsterdam, 1701, janvier, Avertissement pour l'édition de Hollande, p. 4.

(2) *M. de Tr.*, 1701, mai-juin, p. 1-2.

incontestable, il jouit auprès de ses contemporains d'une réputation que nous nous expliquons mal à distance. Peut-être les quelques écrits qui nous sont parvenus de lui ne donnent-ils qu'une idée incomplète de son prodigieux savoir.

Voltaire a laissé deux vers méchants sur son ancien maître:

C'est notre Père Tournemine
Qui croit tout ce qu'il imagine (3).

Encore prétendait-il les tenir des Jésuites eux-mêmes, qui se les répétaient entre eux. Il est fort possible que les Pères aient répété ces vers, et fort probable que Voltaire, dont on admirait déjà l'intelligence, fût devenu assez familier avec l'un d'eux pour que ce secret domestique lui fût confié. Esprit ouvert, cheminant avec son époque, avide de concilier les progrès de la pensée et les découvertes des missionnaires avec l'Écriture Sainte et le dogme, le P. Tournemine imaginait en effet beaucoup, mais on ne sait pas s'il y croyait. Consulté de tous côtés (4), en contact avec plusieurs savants des pays étrangers, il a ébauché dans les *Mémoires* bien des projets qu'il ne put jamais mener à fin. Comme beaucoup de ses confrères, il avait la hantise du jansénisme et de la doctrine de Malebranche. A ce dernier il reprochait d'avoir su rendre le cartésianisme acceptable, et d'y avoir greffé sa fameuse théorie de la vision en Dieu et des causes occasionnelles.

Ce Jésuite, capable de mettre la main à tout, se sentait aussi attiré vers la métaphysique. Les petites dissertations philosophiques dont il a parsemé les *Mémoires*, surtout pendant son directorat, devaient servir à éclairer les problèmes métaphysiques qui passionnaient les savants de son temps. Leur mérite principal est un certain vague insaisissable, qui enchantait ses amis et laissait ses ennemis rêveurs. Nous songeons surtout à sa façon de prouver l'existence de Dieu. On sait l'intérêt qu'avait encore à cette époque la preuve ontologique. Les querelles ne cessaient pas sur l'usage qu'en avait fait Descartes. Le *Journal des Savants* avait publié une attaque de l'abbé Brillon contre ce genre de preuve (5). Dom Lamy ne tarda pas à riposter, et le P. Lallemant inséra cette réplique dans le premier numéro des *Mémoires*, qui ne parut qu'en mars 1701. Bon cartésien, Lamy s'offusque qu'on puisse mettre

---

(3) Alexis PIERRON, *Voltaire et ses Maîtres*, Paris, Didier, 1886, p. 125.

(4) D. FANGE, *Vie du P. Augustin Calmet*, Paris, 1762, p. 18. *Bibliothèque française*, t. 31, p. 115-141; *Journal de Verdun* 1739, juin, p. 470-472.

(5) *Journal des Savants*, janvier 1701, p. 18.

cette preuve en doute, allant jusqu'à prétendre que l'École l'avait fait sienne (6).

Le rédacteur ne pouvait laisser passer une telle généralisation. Elle ne révélait que trop une ignorance complète de la philosophie scolastique. Il se contenta d'ajouter cette note rectificative: « On ne consent pas que toute l'École ait adopté cette démonstration qui a été rejetée par Saint Thomas ». A part cette correction, il ne mit aucune restriction à l'enthousiasme de Lamy, mais communiqua le premier numéro à Leibniz (7). Ce dernier répliqua dans les *Mémoires* que, tout en jugeant la preuve ontologique probante en soi, il ne pouvait prendre la démonstration de Lamy comme achevée, étant donné qu'elle supposait tacitement que l'Être parfait était possible (8).

L'année suivante, c'est le P. Tournemine qui entre en scène, prêt à rompre une lance en faveur de l'argument ontologique. Chose curieuse, lui qui devait critiquer le cartésianisme avec tant d'âpreté, se montrait d'accord avec lui sur l'innéité des idées de l'âme et de Dieu (9). Utilisant la réserve judicieuse du philosophe allemand sur la preuve du P. Lamy, il crut résoudre le problème en introduisant une particule négative:

> L'être entièrement parfait n'est pas impossible
> Donc, il existe (10).

Cette preuve que le Père qualifie généreusement de « nouvelle », était de nature à convertir l'incrédule, qui devait en accepter la majeure, mais, du fait même, ne pouvait nier la conséquence sans s'exposer à une contradiction grossière et nier ce qu'il avait déjà accordé; en effet, si l'être entièrement parfait n'existe pas, il est impossible (11).

Il est permis de ne pas être conscient de la contradiction grossière à laquelle s'expose celui qui nie cette conséquence. Le Jésuite avait simplifié son argument au point de le rendre peu convaincant, pour ne pas dire inintelligible. Heureusement il ne paraît pas s'être attaché très longtemps à ce genre de démonstration. Quel-

---

(6) *M. de Tr.*, 1701, janvier-février, p. 188.

(7) Pichler, *Die Theologie des Leibniz*, München, 1869, t. 1, 190, cité par E. Allard, *Die Angriffe gegen Descartes und Malebranche im Journal de Trévoux*, dans *Abhandlungen zur Phil. und ihrer Geschichte*, 1914, t. 14, p. 17.

(8) *M. de Tr.*, 1701, septembre-octobre, p. 203.

(9) *M. de Tr.*, 1703, juin, p. 1075-1076.

(10) *Nouvelle preuve de l'existence de Dieu*, *M. de Tr.*, 1702, juillet, p. 108-114.

(11) *M. de Tr.*, 1702, juillet, p. 114.

que cinq ans plus tard, il laissait un de ses adjoints, dans le compte rendu d'un ouvrage cartésien de Dom Lamy, se plaindre de l'insuffisance des preuves cartésiennes sur lesquelles Lamy insistait, « celles de Saint Thomas étant incomparablement plus solides » (12).

Le P. Tournemine n'hésita pas non plus à faire valoir ses conjectures sur l'union de l'âme et du corps (13). S'il avait montré quelque sympathie pour le cartésianisme en essayant de défendre l'argument ontologique, ici il s'y oppose énergiquement. D'abord, il rejette dédaigneusement le système de l'École, qu'il n'ose cependant préciser: ce ne sont que « termes obscurs » (14). L'explication cartésienne ne le retient pas davantage; il s'en moque allègrement: « L'âme et le corps sont unis parce que Dieu le veut ». « Réponse fort dévote, ajoute-t-il; mais, est-ce bien de la philosophie ? ». Cet appel au surnaturel lui suggère aussitôt un autre bon mot pour égayer ses lecteurs aux dépens de Malebranche: « Ce n'est pas le boulet de canon qui abat une muraille, mais Dieu qui l'abat à l'occasion du boulet » (15). Il écarte ainsi les causes occasionnelles de l'Oratorien. Leibniz, son ami, se dresse alors devant lui avec son harmonie préétablie: «l'idée est belle et grande » (16), certes, mais ne résout malheureusement pas le problème.

Ces réflexions faites, il nous livre l'essentiel de sa conjecture: tel corps est uni à telle âme, ou, pour parler plus juste encore, il est le corps de telle âme parce qu'il a un besoin essentiel de telle âme pour être contenu dans une situation avantageuse aux fonctions humaines. Ce n'est donc pas seulement parce que l'âme agit sur le corps qu'elle est unie avec lui; c'est parce que son action sur le corps est d'un côté si essentielle au corps que sans cela il ne serait pas le corps humain; et d'un autre côté, elle est si propre à l'âme que nulle autre créature ne peut la produire par ses forces naturelles (17).

Il en arrivait ainsi à défendre une union de propriété et de possession. L'âme est unie au corps parce qu'elle le possède, le meut et le contient. Toute l'impression du corps sur l'âme se réduisait à une simple résistance. Selon lui, cette conjecture démontrait la liaison et la dépendance essentielle entre le corps et l'âme.

---

(12) Dom Lamy, *Les premiers éléments des sciences*, Paris, 1706, *M. de Tr.*, 1707, janvier, p. 44.

(13) *Conjecture sur l'union de l'âme et du corps*, *M. de Tr.*, 1703, mai, p. 864.

(14) *M. de Tr.*, 1703, juin, p. 1063.

(15) *M. de Tr.*, 1703, mai, p. 867.

(16) *Ibid.*, p. 869.

(17) *M. de Tr.*, 1703, mai, p. 874.

Malgré ses protestations, elle rappelait la preuve de l'École, selon laquelle l'âme est le principe qui informe le corps.

Il avait prié les savants d'en juger, et les réponses ne se firent pas attendre. Certains cartésiens ripostèrent. Dans le style poli de l'époque, l'abbé Belmont ridiculisait les imprécisions du Jésuite. Quant à lui, il préférait s'en tenir à la doctrine de Descartes: le corps et l'âme sont unis parce que Dieu le veut. Et il renchérissait: « cette réponse s'accorde avec le sentiment des Saints Pères qui ont dit nettement qu'il s'en faut tenir ici à la volonté de Dieu » (18).

Mais il avait piqué le P. Tournemine en l'accusant d'avoir vu dans le système de Leibniz tous les défauts de celui des cartésiens. Désireux de ménager le philosophe allemand, dont on connaît l'antipathie pour le cartésianisme, le Jésuite protesta vivement; il avait dit expressément « que la sagesse de Dieu paraît bien mieux dans le système de M. Leibniz que dans celui des cartésiens, où Dieu ressemble à un horloger si malhabile que pour accorder le mouvement des deux horloges, il était obligé de les remonter à chaque moment » (19).

Le mois suivant, le P. Tournemine eut la loyauté d'imprimer une autre réponse, encore plus accablante, celle de l'abbé Languet, après avoir reconnu que bien d'autres objections lui avaient été communiquées (20). Cet abbé ne le ménageait pas: « grands mots qui ne signifient rien ». Puis, il insinuait la difficulté devenue classique: « L'empire et l'action que vous donnez à l'âme sur le corps semble être plutôt une suite de l'union que l'union même qu'elle suppose » (21).

Le Père Tournemine sentit toute la force des objections qu'on lui faisait, ainsi que toute la pauvreté de son propre système. Il s'obstinait à ne vouloir se rendre qu'à la vérité ! Il reprenait ses arguments; puis, comme on mettait visiblement en doute son autorité, il n'hésita pas à faire appel à de plus puissants que lui: il serait aisé d'établir son opinion, dit-il, par des passages d'Aristote et de Saint Thomas (22). À y regarder de plus près, en effet, sa conjecture pouvait passer, à la rigueur, pour une interprétation assez libre de l'argument scolastique. Mais, n'avait-il pas déjà avoué que l'École n'offrait ici que des «termes obscurs» (23)?

---

(18) *M. de Tr.*, 1703, septembre, p. 1666.
(19) *M. de Tr.*, 1703, septembre, p. 1671.
(20) *Ibid.*, p. 1670.
(21) *Lettre de M. l'abbé Languet de Montigny, aumônier à Madame la Duchesse de Bourgogne au P. Tournemine, Jésuite, M. de Tr.*, 1703, octobre, p. 1841.
(22) *M. de Tr.*, 1703, octobre, p. 1870.
(23) *M. de Tr.*, 1703, juin, p. 1063.

Un an plus tard, il refusait de s'avouer vaincu. Il reconnaissait que les objections des lecteurs lui étaient parvenues « en grand nombre » et qu'elles contenaient « des difficultés considérables ». Malheureusement, ses occupations étaient telles qu'il ne pouvait trouver le loisir de mettre au net une explication plus ample de son système; mais il tiendrait parole avant la fin de l'année (24). En attendant, il s'était résolu à faire face à une des difficultés, peut-être la plus impressionnante, qu'on lui opposait: «L'âme de Jésus Christ n'a dans l'Eucharistie aucune action sur le corps; donc, elle ne lui serait pas unie selon le système du P. Tournemine». Le rédacteur répond: «Le corps du Sauveur est là dans un état de mort». Première réponse. «Mais, sans avoir recours à cette réponse, on peut dire que l'âme de Jésus-Christ agit dans l'Eucharistie sur son corps, et qu'elle contient les esprits qui le vivifient, qu'elle empêche leur écoulement (25) ». On le voit: la théorie du P. Tournemine menait loin; elle n'excluait même pas les contradictions, ni les violences faites au dogme. Assagi par tant de critiques, il prit le parti, malgré sa promesse, de ne plus souffler mot de la question dans les *Mémoires*.

Cette polémique, dépourvue de toute importance en soi, a le mérite de nous renseigner sur l'esprit qui animait les rédacteurs pendant les toutes premières années des *Mémoires*. Sur la preuve de l'existence de Dieu et sur l'union de l'âme et du corps, ils font voir leur peu d'attachement aux arguments de l'École, et leur penchant pour un éclectisme où Descartes lui-même trouvait place. Ils avaient hérité de lui, peut-être inconsciemment, une espèce de dédain pour les preuves toutes faites et traditionnelles. Ils s'ingéniaient donc à repenser certaines thèses et à leur donner une allure de nouveauté. Le P. Tournemine, toutefois, a vite senti qu'il était mal armé pour frayer de nouvelles voies dans le domaine de la métaphysique. Même si on avait eu la courtoisie de lui dire que sa conjecture sur l'union de l'âme et du corps avait servi à éclairer « des idées confuses » (26), les objections avaient été nombreuses et surtout précises. Il sentit sans doute que vouloir suivre l'exemple de Descartes serait de sa part trop grande présomption.

Autre chose: les tendances cartésiennes dans la Compagnie prêtaient déjà à critique; les Supérieurs s'inquiétaient de l'engouement des religieux, des jeunes surtout, pour le malebranchisme (27). Sur les entrefaites, le P. Général Thyrse Gonzalez, mourait

(24) *M. de Tr.*, 1704, mai, p. 848.
(25) *M. de Tr.*, 1704, mai, p. 850.
(26) *M. de Tr.*, 1704, mai, p. 849.
(27) *M. de Tr.*, 1701, mai-juin, p. 33.

(1705), et les délégués des cinq provinces de France partaient pour Rome élire son successeur, discuter l'attachement de certains Jésuites français au cartésianisme, et étudier les moyens d'y remédier.

C'est bien à cette date que la plume des rédacteurs devient venimeuse. Le neutralisme bienveillant du P. Lallemant (en dehors des choses religieuses) est dépassé. Au début on avait affiché un détachement complet à l'égard de Descartes: « Voici un nouvel adversaire pour le P. Lamy, Bénédictin, et pour les cartésiens au sujet des deux premières démonstrations de M. Descartes touchant l'existence de Dieu; car M. L'Herminier ne fait point de difficulté de les donner pour nulles » (28). Mais le rédacteur n'insistait pas, ni ne prenait parti; surtout pas de remarques désobligeantes, pas de critique. François Bayle était un cartésien farouche; les *Mémoires* surent rendre compte de son traité philosophique, qui répétait sans originalité toute la doctrine du maître, sans indiquer la moindre opposition (29). Maintenant qu'on sentait l'emprise du cartésianisme, sous sa forme malebranchiste, sur les jeunes professeurs Jésuites, il ne convenait plus de rester à l'écart du débat. Le P. Tournemine abandonnait ses conjectures et revenait à Aristote.

D'ailleurs, les rédacteurs commençaient à prendre goût à la lutte. En 1702, leur extrait d'un livre sur les rites chinois revêtait un caractère nettement apologétique (30). Deux disputes successives, la première avec l'abbé Boileau, la seconde avec son frère, le poète, ne diminuaient pas leur entrain (31). L'année suivante était marquée par une querelle retentissante avec le Dominicain Massoulié sur le quiétisme (32). Les principes établis par le P. Lallemant relativement aux extraits tendaient à devenir lettre morte sous le bouillant Tournemine. Maintenant les rédacteurs n'hésitaient plus à s'engager, parfois même énergiquement, contre toute forme de cartésianisme.

Si désormais ils ne recherchent pas les occasions pour tenter de le détrôner, ils n'en laissent passer aucune pour signifier leur opposition, qui devient ferme, quoique cantonnée dans les formules générales. Ils ne cherchent pas à approfondir, et n'essaient point de réfuter. Ils préfèrent ouvrir des brèches, mais au petit bonheur, sans vérifier où sont les places fortes, sans toujours savoir s'ils attaquent des ennemis ou des moulins à vent. On sent qu'il s'agit plutôt de créer une atmosphère de malaise autour du carté-

---

(28) Sortais, *op. cit.*, p. 20.
(29) *M. de Tr.*, 1701, novembre-décembre, p. 38-67.
(30) *M. de Tr.*, 1702, mars, p. 132-157.
(31) *M. de Tr.*, 1703, juin, p. 963; septembre, p. 1532.
(32) *M. de Tr.*, 1704, février, p. 268.

sianisme. En outre, on peut regretter, pour l'histoire des idées, que les rédacteurs aient persisté à signifier simplement leur opposition, à mettre en garde, au lieu de réfuter nettement des propositions qu'ils considéraient comme dangereuses.

Pas de combat précis; des généralités. Encore leur aménité amortissait-elle souvent les coups. De plus, l'œil ne voyait pas toujours juste, et les coups ne portaient pas toujours, faute d'avoir bien visé. Les critiques portées dans un livre par le P. Buffier, et reprises dans un compte rendu des *Mémoires*, en sont témoin. Sa thèse était que les philosophes nouveaux s'étaient fait valoir « à la faveur de quelques galimatias ». Exemple, le premier principe de Descartes: il faut douter de tout. Il lui opposait ce dilemne sommaire: « Ou il est faux, ou il signifie seulement qu'il faut bien examiner une vérité avant que de l'admettre. C'est ce qu'on savait et ce qu'on disait avant Descartes. Mais on a mieux aimé proposer la chose d'une manière éblouissante et fausse dans le fond, que de dire une chose commune; et c'est ce qui a fait le galimatias ». Et le rédacteur d'ajouter sobrement: le fond de tout ce qu'on dit ici est vrai (33).

Le P. Buffier passait pourtant pour bel esprit; il appartenait à la lignée des Rapin et des Bouhours; l'*Essai* de Locke était son livre de chevet; mais il comprenait assez mal le doute méthodique de Descartes. Avait-il même feuilleté le texte ou s'en tenait-il à des ouï-dire généraux qu'on se plaisait à répéter, sans savoir s'ils s'accordaient avec la doctrine du philosophe ? Mais que fallait-il donc faire pour éviter ce galimatias ? Reprendre Aristote, plus sûr, moins éphémère. Un livre de Jean du Hamel offrait aux rédacteurs l'occasion de présenter franchement leur plaidoyer:

« Tout le monde sait que le nouveau système des cartésiens les engage à soutenir diverses opinions qu'il est difficile d'accorder avec les mystères de la religion; moins grave, mais plus embarrassant, ces messieurs se permettent de changer la plupart des notions qu'on avait attachées à certains termes; d'où l'embarras des cartésiens lorsqu'ils viennent à étudier St. Thomas et les autres théologiens qui emploient ces mêmes termes dans une signification différente de celle que leur donnent les disciples de Descartes. D'où l'embarras des étudiants destinés à l'état ecclésiastique; ceux-ci devraient être en état de profiter de leurs autres études et d'entendre les théologiens. Or, il est certain que la philosophie d'Aristote est celle de toutes qui conduit le plus sûrement à cette fin » (34).

---

(33) *M. de Tr.*, 1704, août, p. 1306.
(34) *Philosophia universalis*, Paris, 1705, *M. de Tr.*, 1706, février, p. 277-278.

Mais du Hamel leur permettait de signaler un autre fait important: il fournissait divers actes et extraits « par lesquels on voit combien Sa Majesté a toujours eu à cœur de bannir des écoles la philosophie de Descartes ». A ce rappel, les rédacteurs transcrivent les précautions que les Universités de Paris, d'Angers et de Caen, les Pères Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur, les Pères de l'Oratoire et les chanoines réguliers avaient prises pour empêcher qu'aucun de leurs membres n'enseignât cette philosophie (35).

Après une allusion discrète aux erreurs dogmatiques de certains principes cartésiens, le Jésuite plaidait donc pour un retour à l'aristotélisme, et s'arc-boutait à divers décrets royaux et religieux pour renforcer ses arguments. Cependant, il se retenait sagement de faire aucune allusion aux mesures qu'avait prises la Compagnie de Jésus contre le cartésianisme en 1682 et encore en 1696. Mais à cette date (1706) on savait certainement rue Saint-Antoine, que le nouveau P. Général, Michel-Ange Tamburini, devait prendre sous peu des précautions encore plus précises. En effet, trois mois après ce plaidoyer anti-cartésien, les Jésuites français recevaient de Rome une liste de trente propositions de la nouvelle philosophie dont l'enseignement était prohibé (36). Elles visaient surtout la doctrine cartésienne, mais ne contenaient aucune allusion à la théorie de la vision en Dieu de Malebranche. On songeait moins à ménager l'Oratorien, semble-t-il, que Fénelon qui l'avait adoptée. Le P. Tournemine, comme directeur des *Mémoires*, avait évidemment été consulté; il était peut-être pour quelque chose dans la rédaction de plusieurs propositions qu'il avait lui-même attaquées. C'est sans doute parce qu'il voyait le coup venir depuis longtemps déjà qu'il avait pris le parti de ne pas poursuivre ses recherches, ni d'approfondir ses conjectures sur l'union de l'âme et du corps.

Ces nouvelles directives romaines devaient accentuer l'hostilité des Jésuites français, déjà assez accusée dans les *Mémoires*, envers le cartésianisme. A ce propos, la lettre d'un supérieur au P. André résume assez bien l'attitude qui tendait à se généraliser dans la Compagnie:

« La Compagnie prétend non seulement qu'on ne l'approuve pas (le cartésianisme) mais encore qu'on le combatte ainsi que l'on combattait Calvin avant le Concile... On est résolu de ne point souffrir dans la Compagnie non seulement ceux qui suivent ces auteurs, qui les louent,

---

(35) *Philosophia universalis*, Paris, 1705, *M. de Tr.*, 1706, février, p. 284.

(36) Voir C. De Rochemonteix, *op. cit.*, t. 1, p. 60-89.

mais ceux qui ne les blâment pas, et qui n'ont pas de zèle contre leur doctrine » (37).

D'autres occasions se présentaient sans cesse et obligeaient à continuer la lutte contre la philosophie qu'on s'obstinait à qualifier de « nouvelle ». Le cartésien Dom Lamy qui avait été destitué de son poste de prieur de Rebais en 1689 et déclaré inéligible à toute charge dans son Ordre à cause de son attachement au cartésianisme, s'acharnait à prouver que l'homme ne saurait être sans être en acte de penser; car tout sentiment, enfermant nécessairement la perception de ce qu'il est, doit conséquemment être mis au nombre des pensées. L'homme, donc, pense toujours, puisqu'il ne peut vivre si le sang ne circule et si les « esprits » ne sont en mouvement. Or, les esprits ne peuvent être en mouvement que le cerveau n'en soit ébranlé, ni le cerveau être ébranlé que l'âme n'en ressente quelque impression. Si donc toute impression qui se fait sur l'âme est nécessairement perçue, l'homme ne peut jamais être sans perception, et conséquemment sans pensée (38).

Le rédacteur n'est pas convaincu: « Pour achever de convaincre ceux qui demeurent encore attachés à l'ancienne philosophie, il faudrait aussi faire voir qu'il est impossible que l'âme reçoive aucune impression, qu'elle souffre aucun changement, sans qu'elle s'en aperçoive » (39). C'était rappeler d'une façon assez courtoise à Dom Lamy qu'il avait oublié un terme essentiel à sa démonstration. Mais Dom Lamy va de l'avant, sans manquer de souligner qu'il croit voir l'essence de la matière dans l'étendue; le rédacteur Jésuite rétorque que la plupart des théologiens croient cette définition incompatible avec la présence réelle du corps de Jésus Christ dans l'Eucharistie (40). Il eût été intéressant que le rédacteur fît voir aux lecteurs les raisons de cette incompatibilité.

Les Jésuites avaient déjà repris Dom Lamy pour avoir suggéré qu'on s'accommodât au langage cartésien en ce qui concerne les perceptions: tenir les saveurs, les odeurs, les couleurs pour manières d'être des esprits, et non des corps. Le rédacteur y oppose, peu philosophiquement, l'usage constant de donner le nom de couleur etc... non aux perceptions mêmes de l'âme, mais plutôt aux qualités ou dispositions des objets qui font impression sur les sens extérieurs, et par là donnent occasion à certaines per-

---

(37) Charma et Mancel, *Le P. André, Jésuite. Documents inédits pour servir à l'histoire philosophique, religieuse et littéraire du XVIII*[e] *siècle*, Caen, 1844-1857, Lettre du P. Guymond au P. André, 9 Juillet 1707, t. 1, p. 160.
(38) *M. de Tr.*, 1707, janvier, p. 40.
(39) *Ibid.*, p. 41.
(40) *M. de Tr.*, 1707, janvier, p. 44.

ceptions de l'âme (41). Cette façon de parler est constamment pourchassée, et on trouve cette perle sous la plume d'un rédacteur: dira-t-on que la faculté de percer est dans la pointe de l'épée ou dans la peau (42) ?

Toutefois le traité du Bénédictin est précieux; il témoigne de l'état du cartésianisme à cette époque: nous le voyons ankylosé; les disciples répètent éternellement le maître, sans rien ajouter, sans lui redonner vie (43) Les adversaires répètent les mêmes objections, sans trop de conviction. Cette métaphysique est aux abois. A une époque où la querelle janséniste vient d'être relancée par le fameux *Cas de conscience* et bat son plein, où les brefs et mandements et contremandements des évêques occupent tous les esprits, ces redites rendent un son irréel. Impossible de les renouveler, puisque le génie manque. Même le P. Malebranche n'a plus rien à dire de nouveau au XVIII[e] siècle. Il retouche ses œuvres, mais l'essentiel a déjà été dit. Mais ici, il faut parler de l'accueil que lui ont réservé les *Mémoires*.

## Les Mémoires et le Malebranchisme

L'Oratorien Malebranche compta des disciples parmi les Jésuites (44). L'aspect franchement religieux de son cartésianisme pouvait en effet séduire même ceux qui s'étaient montrés rebel es à Descartes. Les trois Pères Génér aux, Charles de Noyelle, Thyrse Gonzalez et Michel-Ange Tamburini, qui proscrivirent les idées nouvelles avaient contraint les supérieurs français à prendre des mesures de plus en plus sévères pour enrayer le mouvement (45). La querelle du P. André nous en fournit un exemple probant. Ses manquements répétés à des ordres formels lui interdisant tout rap-

---

(41) Dom Lamy, *Lettres philosophiques sur divers sujets importants*, Paris, 1703, *M. de Tr.*, 1704, août, p. 1384.

(42) *Système du cœur*, Paris, 1708, *M. de Tr.*, 1709, janvier, p. 54. Cette idée cartésienne allait faire son chemin, et même convertir certains rédacteurs des *Mémoires*. En 1730, un des Pères constate qu'on serait bien en peine de trouver aujourd'hui en France quelque école où l'on soutînt que la sensation de chaleur est dans le charbon. Ce sentiment cartésien n'a pas fait changer le langage du monde, voilà tout: *M. de Tr.*, 1730, décembre, p. 2155.

(43) Quelques années plus tard, les rédacteurs citent Leibniz à ce sujet: « Leibniz avait fait un crime aux cartésiens de leur trop servile attachement aux pensées de leur maître, reproche qui ne laisse pas d'être bien fondé à l'égard de plusieurs disciples de ce grand homme, mais homme après tout ». *M. de Tr.*, 1721, novembre, p. 1961.

(44) Voir Sortais, *op. cit.*, p. 42.

(45) En 1682, 1696 et en 1706.

port avec Malebranche obligèrent ses supérieurs à l'éloigner de Paris, et finirent par lui valoir un séjour à la Bastille. De semblables défections à l'intérieur de l'Ordre ne servaient pas à améliorer les relations toujours tendues entre Jésuites et Oratoriens. Les *Mémoires* se devaient d'obéir à la consigne du chef de l'Ordre. Bien que les sentiments hostiles des rédacteurs à Malebranche ne représentassent pas l'opinion unanime des Jésuites, ils laissaient pourtant croire à une opposition organisée et à une solidarité parfaite à l'intérieur de l'Ordre, laquelle, il faut l'avouer, ne correspondait pas toujours à la réalité. Car on aurait tort de juger des infiltrations malebranchistes dans la Compagnie par le nombre d'imprimés favorables à cette philosophie: la censure préalablement exigée constituait en effet un obstacle insurmontable pour la publication d'un livre défendant les idées nouvelles. Ce sont les cahiers des professeurs de philosophie qu'il faudrait examiner. D'après le témoignage du P. André (qui force ici la note pour impressionner ses supérieurs) ceux qui favorisaient les idées de Malebranche étaient plus nombreux qu'on n'aurait voulu le croire (46).

Toutefois, les ennuis qu'il eut lui-même à subir du fait de ses sympathies réussirent à assagir nombre de ses confrères, qui battirent discrètement en retraite. Il s'en trouva même, comme le P. Dutertre, qui brûlèrent ce qu'ils avaient adoré (47).

Il se peut, comme on l'a dit (48), que Malebranche ait enrichi le cartésianisme de sa spiritualité bérullienne. Quoi qu'il en soit, il n'y avait pour lui que le Dieu des chrétiens, fin unique, cause unique de toute activité et seul objet de connaissance. En 1700, l'Oratorien donna une autre édition de sa *Recherche de la vérité.* On en rendit compte dans le numéro de juillet 1701. Le rédacteur anonyme, sans doute le P. Lallemant qui « fut presque chargé seul la première année » (49) en fit un extrait où apparaît sans cesse son ironie. D'abord il s'excuse de faire une analyse fidèle: le livre est ancien et tout le monde le connaît. De plus, il ne tient nul compte des révisions et des nombreuses additions de l'auteur. Il se contente de lui donner quelques « petits coups de bec », rien de plus (50).

Sous le directorat du P. Tournemine, on n'hésitera pas à lui chercher querelle, mais sur des points qui gravitent toujours autour

---

(46) Charma et Mancel, *op. cit.*, t. 1, p. 124 sq.

(47) *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique proposé par le P. Malebranche*, Bruxelles, 1714.

(48) H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche*, Paris, Vrin, 1926, p. 17.

(49) J. Faux, *op. cit.*, p. 146.

(50) Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, 1700, *M. de Tr.*, 1701, juillet-août, p. 3-15.

de sa théorie des causes occasionnelles et de la vision en Dieu (51). Tout le reste, au moins avant la nouvelle intervention du P. Général Tamburini en 1706, leur échappera, ou ne les intéressera pas. Ils prenaient parfois plaisir à outrer ses principes, les présentant sous leur plus mauvais jour, sans tenir compte des explications ultérieures de l'Oratorien:

« Je ne crois pas qu'on doive accorder la vision intuitive de Dieu à tous les hommes avant leur mort et qu'on ne mette entre la vision béatifique et la connaissance que nous avons de Dieu dans cette vie aucune autre différence que celle d'être plus claire » (52).

Malebranche s'était bien gardé d'énoncer une telle absurdité; tout au plus pouvait-on la lui faire dire si l'on s'en tenait au seul texte primitif. Mais les *Mémoires* étaient partis en guerre contre lui et les corrections qu'il avait apportées à son texte ne les intéressaient pas. Pourtant, quelques mois auparavant, le rédacteur rendant compte des *Conversations chrétiennes* avait indiqué un principe de critique que tous auraient dû suivre dans la suite: « Ce serait être injuste que de s'inscrire en faux contre toutes les preuves cartésiennes dans ces *Conversations* sous prétexte qu'elles sont appuyées sur des principes contestés dans les écoles. Il n'est question que de voir si les conséquences qu'on tire de ces principes sont justes » (53).

Malebranche avait emprunté les éléments de sa théorie à Saint Augustin: « In lumine tuo videbimus lumen » (54). Mais illumination divine n'est pas vision en Dieu, quand il est donné à l'esprit de voir un objet qui n'est pas directement Dieu, qui est seulement vu dans la lumière de Dieu. Si au début l'Oratorien avait dédaigné cette interprétation thomiste de l' llumination augustinienne (55), pour donner une explication de la vision en Dieu lourde de conséquences, que ses amis et ses ennemis s'étaient fait fort de relever à maintes reprises, il s'était corrigé dans ses autres ouvrages (56) et avait fait de cette théorie un principe général de l'occasionalisme, affirmation de la dépendance humaine plutôt que prétention à un savoir supérieur: nous voyons tout en Dieu parce que si d'autres objets déterminaient immédiatement

---

(51) *M. de Tr.*, 1705, juillet, p. 1140-1141; 1706, juin, p. 907; 1707, septembre, p. 1512.
(52) *M. de Tr.*, 1703, juin, p. 1072.
(53) *M. de Tr.*, 1703, janvier, p. 71.
(54) *Tractatus* 26 *in Joannem*.
(55) A. Bremond, *Archives de philosophie*, 1928, t. 6, p. 293.
(56) *Entretiens métaphysiques*, VIII; *Méditations chrétiennes*, IX, X.

notre connaissance, ces objets exerceraient une causalité véritable, qui n'appartient qu'à Dieu.

Or, les rédacteurs ne tiennent jamais compte de ces corrections. Celles-ci, il est vrai, faisaient retomber toute sa doctrine dans l'occasionalisme, et offraient là des prises plus fermes aux adversaires. Les Jésuites commencèrent vraiment à s'alarmer quand Bayle se servit de cette théorie de la causalité pour infirmer et enfin supprimer le libre arbitre. Prétendant vouloir aider les missionnaires en Chine, il osait leur conseiller de se faire cartésiens pour mieux répondre aux athées de ce pays; forts de cette doctrine, ils pourraient prêcher « que les causes secondes n'ont aucune activité, que Dieu fait tout par lui-même immédiatement ». Il n'hésitait pas à avancer qu'il découlait naturellement de ce principe que la volonté n'agissait pas, qu'elle subissait passivement l'agir de Dieu, qui, tour à tour, pratiquait la vertu et commettait le crime (57). « Comment accorder ces conséquences avec la religion, comment en cacher l'impiété et le ridicule ? » demande le rédacteur. On comprend dès lors que les Jésuites aient durci leur position à l'égard de Malebranche, en constatant ce qu'on pouvait tirer de ces principes cartésiens, que l'impie Spinoza avait développés dans son *Éthique*. Cette parenté seule avait d'ailleurs de quoi les effrayer. Aussi réitéraient-ils leurs attaques: « Quelques-uns tirent cette conclusion d'un principe très faux, que Dieu seul agit véritablement et que les causes secondes ne sont à proprement parler que des causes occasionnelles » (58). Ils s'efforçaient ensuite de mettre en lumière les graves inconvénients du système sans toutefois s'engager sur le terrain proprement métaphysique:

« Le monde devient une grande illusion, où nous imaginons voir les corps agir les uns sur les autres... Il en est comme des marionnettes: les enfants croient qu'elles dansent... tandis que tout ce jeu vient uniquement du maître de la machine. De là s'ensuit le pyrrhonisme le plus affreux. Car si rien n'agit, tout est inutile » (59).

Il était alors facile de tourner en ridicule les conséquences de ce principe: « Ce n'est pas le boulet de canon qui abat une muraille, mais Dieu qui l'abat à l'occasion du boulet » (60).

Enfin le rédacteur laissait percer son indignation dans quelque formule incisive de ce genre: si toute action est création, et si la

---

(57) *M. de Tr.*, 1705, juillet, p. 1110.
(58) *M. de Tr.*, 1714, mars, p. 816.
(59) *M. de Tr.*, 1719, mars, p. 479.
(60) *M. de Tr.*, 1713, mai, p. 867.

création est l'action propre de Dieu seul, « tous les péchés seront donc l'action de Dieu seul, et il en sera l'unique auteur » (61).

Ces quelques citations font voir le zèle des Jésuites à discréditer le système de Malebranche. Leur critique, souvent malveillante, part toujours d'un préjugé de défiance. Les qualités incontestables de la doctrine ne les touchent pas; ils mettent tout leur empressement à en chercher les défauts. Après 1706 on n'a pas de peine à sentir derrière eux la Compagnie, dont ils sont les interprètes quasi officiels.

La cause de leur hostilité est simple: cette doctrine, qui leur paraît être une orgueilleuse prétention de l'esprit à tout juger, tout expliquer, est dangereuse. Plus encore que les autres cartésiens, le malebranchiste est porté à mettre dans ses décisions propres une confiance absolue, car il les prend pour les décisions mêmes de la sagesse éternelle, avec laquelle dans la vision en Dieu il se croit en communion incessante. De là à ne vouloir se soumettre aux dogmes qu'après les avoir soumis à l'examen de sa propre raison, confondue avec la Raison souveraine, il n'y avait qu'un pas. Comme le cartésianisme, la doctrine de Malebranche préparait le triomphe du libre examen, mais avec des apparences mystiques qui aggravaient le danger (62).

Ce n'est pas que ces Jésuites méprisent la philosophie; mais au nom de la religion et du bon sens pratique, ils poursuivent l'idéalisme que Malebranche préconise. L'esprit de la Compagnie a toujours été qu'il faut accepter l'homme tel qu'il est, et non pas le traiter en pur esprit. S'ils ne jettent pas l'anathème sur la poésie et les arts, c'est qu'il faut, pour mener une âme au bien, la prendre par les sens, par l'imagination, par toutes ses puissances. Avec leur sens de la réalité concrète, les Jésuites redoutent la rigueur et la raideur de l'esprit géométrique. Ainsi, rien de plus contraire à leur esprit que l'idéalisme de l'Oratorien, porté à oublier la réalité dans la contemplation des vérités éternelles.

A tout ceci, il faudrait ajouter leur conception de la liberté humaine, la puissance de la volonté aidée de la grâce divine. Or le malebranchisme, fauteur des causes occasionnelles, affaiblit le sentiment de notre liberté, et supprime ou altère en notre âme la liberté même. Si Dieu seul agit, l'homme n'agit pas: leur conception de la grâce et du libre arbitre était donc radicalement remise en question. Or, cette conception, qu'ils avaient soutenue et al-

---

(61) *M. de Tr.*, 1719, mars, p. 491.
(62) L. OLLÉ-LAPRUNE, *La Philosophie de Malebranche*, Paris, Librairie philosophique, 1870, t. 2, p. 86.

laient soutenir encore contre les Dominicains, les Jésuites n'avaient pas l'intention de l'abandonner pour y substituer le malebranchisme.

Ainsi on s'explique fort bien que les *Mémoires* aient fait la guerre à l'Oratorien. La peur de voir le monde capituler devant cette philosophie idéaliste, qui appelait de graves réserves sur le plan théologique et qui heurtait leur réalisme aristotélicien, portait les rédacteurs à juger trop sommairement du système sans chercher à discerner et à mettre en valeur ce qu'il avait de valable. Dans leur dévouement à ce qu'ils croient être la bonne cause, ils ne s'attardent pas à nuancer le portrait. Il s'agit plutôt d'en faire voir tous les côtés sombres.

## Malebranche: accusations de spinozisme

Il faut croire, cependant, que tous les missionnaires Jésuites en Chine ne partageaient pas les sentiments de leurs confrères français. Eminemment pratiques eux aussi, ils s'étaient aperçus de la forte impression que faisait le malebranchisme sur les docteurs chinois qui, une fois initiés à ce système, le trouvaient, paraît-il, sans réplique (63). Cette nouvelle remplit l'Oratorien, quand il l'apprit, d'une évidente satisfaction. Ainsi, la renommée dont il jouissait en Chine, et la pressante invitation de M. de Lyonne, évêque de Rosalie, le décidèrent, malgré son grand âge, à tenter une réfutation des erreurs du confucianisme, dans lequel il voyait un déisme grossier, fort mêlé d'idolâtrie: une espèce de spinozisme.

Il espérait, par cette étude, rendre service aux missionnaires dans leurs conférences avec les philosophes chinois. Son *Entretien* circula d'abord manuscrit. Mais le bruit se répandit qu'il était un réquisitoire contre les Jésuites, qui venaient d'essuyer une défaite en 1704 dans la querelle des rites à la cour de Clément XI. Des amis de l'auteur se chargeant de le faire imprimer, les Jésuites purent constater que Malebranche attribuait en effet aux Chinois un système de religion contraire, en tout point, à celui dont ils avaient donné l'image. Fait plus troublant, on pouvait lire à la fin de l'ouvrage des témoignages tirés d'auteurs Jésuites, attestant l'idolâtrie des Chinois.

Ne sachant pas que ces témoignages contrariants avaient été ajoutés à l'insu du P. Malebranche, les Jésuites crurent que l'auteur voulait susciter une polémique. Les *Mémoires* ripostèrent en donnant du livre une analyse partiale (64). C'est le P. Marquer

---

(63) P. André, *Vie du R. P. Malebranche* (édit. Ingold), Paris, 1886, p. 304.

(64) Malebranche, *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence de Dieu.*, *M. de Tr.*, 1708, Juillet, p. 1134-43.

qui fut désigné pour défendre la Compagnie (65). La réponse était faible, malgré l'ironie où perçait quelque mauvaise foi. Le rédacteur d'ailleurs s'attardait plus à faire le bilan de l'hétérodoxie malebranchiste qu'à défendre l'orthodoxie chinoise. Les citations qu'il en donnait, inexactes, étaient propres à faire peser sur l'auteur le soupçon de panthéisme, de spinozisme. Ne dit-il pas, écrit le P. Marquer, que Dieu est l'Être qui contient en lui-même tout ce qu'il y a de réalité dans tous les êtres (66) ? La preuve de l'existence de Dieu est, elle aussi, occasion de raillerie: je pense à l'infini, donc il est. Il ironise sur sa théorie de la vision en Dieu: « Dieu nous fait voir toutes choses en lui, sans se faire voir lui-même » (67). Enfin, il avoue, en parlant de la distinction malebranchiste des idées et des perceptions, qu'il n'est pas initié à ces mystères d'idée distincte de la connaissance, et qui est l'essence de Dieu; de réalités des choses en Dieu, d'essence de Dieu touchant l'esprit de l'homme. Bref il fait sienne cette phrase de Cicéron: « Ego enim scire te ista melius quam me, non fateor tantum, sed etiam facile patior » (68). En présence de tant de subtilités, le P. Marquer s'expliquait facilement que le Chinois de l'*Entretien* n'ait pas insisté davantage et ait reconnu la supériorité du philosophe chrétien. Mais il avertissait l'Oratorien: « Dans les instructions, il serait à propos d'éviter des termes qui font un mauvais sens, surtout dans un temps où l'impie système de Spinoza fait de secrets ravages » (69).

C'était faire bon marché de la métaphysique du P. Malebranche; surtout ce n'était pas réfuter sérieusement son *Entretien*. On ne s'étonne donc pas que l'Oratorien s'en soit offensé (70). Pour se défendre, il fit paraître un *Avis*, reproduisant intégralement la critique du P. Marquer, article par article, en la comparant à son texte original et mettant en lumière les citations tronquées du Jésuite. Et au petit mot de Cicéron, Malebranche répondit avec un petit mot de Saint Augustin: nihil est foedius risu irrisione dignissimo. Il avait demandé qu'on insérât son *Avis* dans les *Mémoires*, mais le Père Tournemine préféra en faire un court extrait de sept pages (71), suivi d'une réplique où les *Mémoires* s'expliquaient clairement à l'égard du P. Malebranche.

C'était la première fois qu'ils prenaient à leur compte une

(65) P. André, *op. cit.*, p. 319.
(66) *M. de Tr.*, 1708, juillet, p. 1135.
(67) *Ibid.*, p. 1138.
(68) *Ibid.*, p. 1140.
(69) *M. de Tr.*, 1708, juillet, p. 1136.
(70) P. André, *op. cit.*, p. 323.
(71) *Avis touchant l'Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*, Paris, 1708, *M. de Tr.*, 1708, décembre, p. 1977-1984.

insinuation qui était devenue courante depuis les démêlés de Malebranche avec Arnauld: la parenté entre le système de l'Oratorien et celui de Spinoza, parenté qui n'avait pas manqué de frapper tous les contemporains. Arnauld n'avait pas été le premier à se choquer de la conception malebranchiste de l'étendue intelligible. Comment ne pas soupçonner derrière cette argutie verbale l'étendue spinoziste, simple attribut de la substance infinie ? L'insistance de Malebranche à distinguer étendue réelle, où l'univers matériel se détaillait à la manière cartésienne, et étendue intelligible, divisible en parties intelligibles et présente en Dieu, n'était pas sans rappeler fâcheusement l'*Éthique* de Spinoza. On jugeait la doctrine de Malebranche par l'idée, fausse ou vraie, qu'on se faisait de celle de Spinoza. Une telle parenté était inquiétante (72).

Les *Mémoires* prenaient-ils cette parenté au sérieux ? Jusqu'à présent, les rédacteurs n'en avaient pas soufflé mot; mais se croyant attaqués par l'Oratorien, ils n'hésitèrent pas à lui attribuer le vice que l'*Entretien* attribuait aux Chinois: le spinozisme.

D'ailleurs, l'*Entretien* avait fait preuve d'une double maladresse: il avait ligué son auteur avec ceux qui étaient convaincus de l'athéisme foncier des Chinois, et avait démontré une fois de plus que malgré les attaques d'Arnauld (73), l'auteur persistait à utiliser des expressions dans lesquelles on ne manquait pas de voir une influence spinoziste. Le rédacteur chargé de répliquer à l'*Avis* du P. Malebranche indiqua donc les griefs que les Jésuites faisaient à sa philosophie; le moment était venu de s'exprimer à cœur ouvert: les expressions du P. Malebranche « semblent donner une idée de Dieu, qui anéantit la divinité en la réduisant à la totalité du monde » (74). Le Père Malebranche recommandait au philosophe chinois, lorsqu'il parlait de Dieu, de détourner son esprit d'un être particulier. Et le Jésuite de demander: « Où est réduit un esprit, s'il est obligé de ne point penser à Dieu comme à un tel être, et à un être particulier, à moins de le regarder comme un être fini » (75) ? Puis il s'indigne de certaines expressions: Dieu est bien plutôt tout être: Dieu renferme en lui ce qu'il y a même de perfection ou de réalité dans la matière:... Expressions trop proches, dit-il, de cel-

---

(72) Paul VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, t. 1, p. 265.

(73) *Des vraies et des fausses idées*, chapitre 14, *Défense de M. Arnauld contre la Réponse à ce livre : Oeuvres philosophiques*, Paris, Charpentier, 1843.

(74) *Réflexions sur les Avis précédents du R. P. Malebranche*, *M. de Tr.*, 1708, décembre, p. 1986.

(75) *Ibid.*, p. 1986.

les de certaines gens qui ne déclarent pas leur impiété aussi ouvertement que le faisait Diagoras de Mélos (76).

Le P. Malebranche n'a donc pas mis à profit la « terrible accusation » d'admettre un Dieu corporel, que faisait M. Arnauld. Au lieu d'en devenir plus circonspect, il renchérit; il ne dit plus que « l'étendue intelligible est en Dieu », mais « l'étendue selon la réalité est en Dieu; Dieu n'est pas un être particulier, un tel être, mais il est tout être selon la réalité » (77).

Le rédacteur en vient ensuite aux termes mystérieux, aux paradoxes, aux sophismes du P. Malebranche, et insiste à nouveau sur sa parenté avec le spinozisme: « S'il est vrai qu'il (l'esprit) ne saurait recevoir de connaissance que des objets qui sont réellement en lui, cela est également vrai de tout esprit: donc, il sera nécessaire que Dieu ait réellement en soi l'étendue et toutes choses pour les pouvoir connaître. C'est donc retomber dans l'accusation intentée par M. Arnauld ».

Il est piquant de voir le rédacteur servir un réchauffé des objections d'Arnauld, l'ennemi en titre de la Compagnie, contre les arguments de Malebranche. C'était faire cause commune avec le diable! D'ailleurs personne n'avait formulé ces objections plus clairement que le janséniste; elles avaient encore toute leur valeur. Cependant les choses en restèrent là. Malebranche se contenta de rassembler toutes ses réponses à Arnauld qui devenaient des réponses aux Jésuites. L'ouvrage parut en 1709. Les *Mémoires* n'y firent aucune allusion, mais n'avaient certes pas l'intention de se rendre à l'Oratorien, ni d'abandonner la lutte contre son système.

### Fénelon, métaphysicien malebranchiste

En 1712 paraissait, à l'insu de l'auteur, (78) la première partie de la *Démonstration de l'Existence de Dieu* de Fénelon. Aux *Mémoires*, on n'était pas sans savoir qu'aux chapitres LVIII et LXV, le prélat défendait la vision en Dieu et les causes occasionnelles de Malebranche, puisque la préface même de cette première édition était du P. Tournemine (79). Tout en ménageant Fénelon, l'extrait

---

(76) *Ibid.*, p. 1988.

(77) *M. de Tr.*, 1708, décembre, p. 1990.

(78) F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, Delagrave, 1868, 3*è* édition, t. 1, p. 574.

(79) *M. de Tr.*, 1719, janvier, p. 31, où l'on parle de la préface « que le P. Tournemine avait mise à la première édition, augmentée dès la seconde, et plus encore dans la troisième ». La préface de cette première édition se trouve intégralement dans celle de la deuxième, mais là le P. Tournemine avait ajouté des remarques désobligeantes à l'égard de Malebranche.

de son livre mettait les lecteurs en garde contre des principes inacceptables au jugement des Jésuites. Parlant aux philosophes, « l'auteur emprunte une partie de ses preuves à quelques opinions qui ne sont pas les plus communes » (80). Mais « qu'on ne soupçonne pas néanmoins l'auteur d'embrasser tous les sentiments des défenseurs modernes de ces doctrines, et de croire avec eux qu'on voit tout en Dieu et que dès cette vie on voit la substance de Dieu: il ne va pas jusque-là ».

Malebranche non plus n'allait pas jusque-là; le rédacteur s'en doutait bien. Sa tactique avait comme résultat de blanchir l'un pour noircir l'autre. A lire le texte du prélat, on a beaucoup de peine à y voir autre chose que la doctrine de l'Oratorien au sujet de la vision en Dieu. Le rédacteur pourtant s'efforçait d'en désolidariser la pensée de Fénelon: « Toujours également circonspect, s'il admet comme un préjugé et sans le prouver que Dieu seul est la cause immédiate de toutes les modifications des créatures, son discernement lui fait apercevoir les conséquences qu'on peut tirer de ce principe contre la liberté » (81).

Cet extrait où le P. Tournemine prenait des soins infinis pour laver le prélat de tout soupçon paraissait au mois de mars 1713. Mais l'opinion découvrit dans l'ouvrage de Fénelon plus de traces de malebranchisme que ne voulaient le faire croire les *Mémoires*, comme « tout le public vit bien à la première lecture du traité », nous assure le P. André (82).

Jugeant sans doute insuffisant l'adoucissement apporté par l'extrait des *Mémoires*, le P. Tournemine se décida à donner une deuxième édition du traité, et, reprenant la préface de la première, il cherchait si énergiquement à dissocier Fénelon de Malebranche et de Descartes, qu'il finit par offenser l'Oratorien. Il insinuait en effet que Fénelon n'avait utilisé les principes cartésiens que pour réfuter cartésiens et malebranchistes sur leur propre terrain, et avait, ce faisant, détruit également Spinoza « et les autres espèces d'athéisme » (83). Se croyant accusé d'athéisme, l'Oratorien fut blessé au vif. Mis au courant, Fénelon désavoua la préface (84).

---

(80) *Démonstration de l'Existence de Dieu*, Paris, Etienne, 1712, *M. de Tr.*, 1713, mars, p. 465.

(81) *Démonstration de l'existence de Dieu*, Paris, Etienne, 1712, *M. de Tr.*, 1713, mars, p. 466.

(82) P. André, *Vie de Malebranche*, p. 370.

(83) Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu*, 2e édit., 1713, Préface (les pages ne sont pas numérotées).

(84) C'est le cardinal de Polignac qui transmit la plainte du Père Malebranche à Fénelon. Nous n'avons pas la réponse du prélat, mais elle nous est résumée par le P. André, *Vie de Malebranche*, p. 372. Fénelon désap-

On sait que, simple abbé, Fénelon avait réfuté Malebranche (85). Mais l'évolution de ses idées, causée en grande partie par sa rencontre avec Madame Guyon, qui lui révéla l'immensité, l'omniprésence de Dieu et la passivité de la créature à l'action divine, le conduisit à reproduire celui qu'il avait réfuté.

On comprend que Malebranche se soit plaint et de l'extrait et de la seconde préface du P. Tournemine. Celui-ci fit, pour la forme, dans les *Mémoires* des excuses qui ne devaient pas être jugées satisfaisantes:

« Un endroit de la préface (à la seconde édition de la *Démonstration de l'existence de Dieu*) a déplu au R. P. Malebranche... on n'a jamais pensé à jeter sur ce vertueux prêtre, aucun soupçon d'athéisme. On dit qu'il y a de prétendus athées cartésiens et malebranchistes; c'est un fait et le dire ce n'est pas attaquer le R. P. Malebranche. On ajoute, et il ne peut pas s'en offenser, qu'il devrait renoncer à des expressions qui les favorisent; ne plus dire que Dieu est tout être, est l'être en général... Ce langage, trop conforme à celui de Spinoza, doit être évité par cette seule raison. Le R. P. Malebranche qui aime la religion n'aura pas de peine à lui sacrifier des expressions dont les esprits pervers ne manqueront pas d'abuser » (86).

Le Père Tournemine ne s'abaissait pas trop, on le voit. Il avait même profité de cette note pour répéter une fois de plus un argument qui lui était cher. Malebranche essuyait encore des reproches, comme un mauvais élève qui refuse de se corriger. Ce n'était pas la première fois que les *Mémoires* lui rappelaient les rapports qu'on pouvait percevoir entre ses principes philosophiques et le spinozisme. Lors de la parution des *Entretiens* sur le confucianisme, le rédacteur s'était exprimé à ce sujet avec d'autant plus de franchise que seul Malebranche était en cause. Cette fois, il s'agissait d'un disciple éminent, dont on n'avait pas de peine à découvrir la parenté évidente avec l'Oratorien; chose plus troublante, on pouvait même lire, ici et là, des expressions qu'on aurait pu attribuer à Spinoza. En effet, maintes fois dans le traité, le vocabulaire de Fénelon et celui du Hollandais se recoupent (87). Le P. Tournemine

---

prouvait la préface de la deuxième édition, qu'il déclarait ne pas avoir lue avant qu'elle fût imprimée. Lors de la troisième édition dans les *Oeuvres philosophiques*, (publiées par Ramsay) le P. Tournemine augmenta encore sa préface, mais ne fit aucune allusion aux malebranchistes.

(85) *Réfutation du système du P. Malebranche sur la nature et la grâce*, (composée vers 1681, et imprimée après la mort de Fénelon).

(86) *M. de Tr.*, 1713, novembre, p. 2029-2030.

(87) VERNIÈRE, *op. cit.*, t. 1, p. 273.

n'avait pas manqué de percevoir l'influence que le « monstrueux Spinoza » avait exercée sur le prélat par l'intermédiaire de Malebranche. Ainsi on s'explique qu'il n'ait pas laissé accréditer ces erreurs, en ajoutant à la préface de la deuxième édition une réfutation du spinozisme. Ses efforts pour comprendre Spinoza manquaient de sérieux et de loyauté, et faisaient dire au *Journal littéraire de la Haye* que « cette préface ne nous ôte pas entièrement le désir de voir cette matière traitée par M. de Cambrai lui-même » (88).

Trois ans après la mort de Fénelon, son ami Ramsay donnait une édition de ses œuvres philosophiques, mais toujours avec la préface du P. Tournemine qui, cette fois, l'avait signée et épurée de toute allusion à l'endroit des malebranchistes. Le P. Tournemine en fit lui-même l'extrait, son dernier, semble-t-il, comme directeur des *Mémoires*. On y retrouve le même souci d'atténuer les hardiesses cartésiennes du prélat: « C'est l'ébauche d'un grand ouvrage que Fénelon n'acheva pas. On n'y trouvera peut-être point toute l'exactitude et la précision que l'auteur y aurait pu donner s'il l'avait retouchée » (89). Ce début donne le ton à l'analyse. Suivant Descartes de près, Fénelon commence par le doute universel. On sait ce qu'en pensaient les Jésuites; mais, chez Fénelon, ils ne le trouvent pas si mauvais: « Le doute de notre auteur n'est pas un jeu subtil de l'esprit, où, après avoir douté de tout, on paraît l'inventeur d'un nouveau système rempli de belles idées, mais sèches, stériles et purement spéculatives ». Fénelon avait, en effet, un tout autre but: « Il l'emploie d'abord à nous faire sentir la faiblesse humiliante de l'esprit humain. L'auteur ne nous conduit dans les abîmes du pyrrhonisme que pour nous en faire sentir l'horreur, et nous donner une sincère envie d'en sortir » (90).

Le rédacteur ne pouvait éviter, toutefois, de faire une réserve à l'égard de ce doute; « Il est vrai qu'en certains endroits, il semble pousser le doute trop loin, et douter même des premiers principes auxquels il est obligé de revenir par un raisonnement qui peut paraître circulaire; mais son but est de montrer qu'il y a une évidence à laquelle on ne saurait résister ».

Impossible de ne pas constater et sa répugnance en présence de ces détours cartésiens, et son souci d'absoudre Fénelon de tout

---

(88) 1715, mai, t. 1, p. 15.

(89) Fénelon, *Oeuvres philosophiques, Première partie : Démonstration de l'existence de Dieu tirée de l'art de la nature. Seconde partie : Démonstration de l'existence de Dieu et de ses attributs, tirée des preuves purement intellectuelles*, Paris, 1718, *M. de Tr.*, 1719, janvier, p. 7.

(90) *Ibid.*, p. 7-8.

écart. Force lui était, toutefois, de reconnaître que l'auteur s'était aventuré plus loin qu'on ne l'aurait voulu. Malgré toutes les tentatives émollientes, Malebranche surgissait partout dans le texte. C'était pour les malebranchistes une victoire à laquelle les Jésuites s'attendaient peu, après tant d'années d'efforts pour renverser complètement l'idole.

La lutte contre les deux maîtres, Descartes et Malebranche, ne devait pas connaître de répit. Les rédacteurs poursuivaient leur entreprise pour les amoindrir: Malebranche n'était pas un philosophe, mais un manieur de phrases, qui avait réussi à éblouir plus d'un auteur « par sa brillante rhétorique » (91). Apprenant que M. de Montfort était devenu un véritable chrétien en lisant la *Recherche de la vérité*, un des rédacteurs hausse pieusement les épaules: « Dieu se sert de tout » dit-il (92).

Descartes n'était pas plus ménagé, et les rédacteurs se servaient de tout pour l'évincer, même du scalpel du chirurgien: « On convient assez aujourd'hui qu'il faut la chercher (l'âme) dans le cerveau. Descartes a cru l'avoir trouvée dans la glande pinéale; d'habiles anatomistes ont réfuté invinciblement cette conjecture » (93).

Les années passaient, et le ton se faisait plus âpre: « Système plein de faussetés et de contradictions... mais le meilleur de son siècle selon la règle d'Horace: *Optimus ille est qui minimis urgetur vitiis* » (94). D'ailleurs même au XVII^e^ siècle, c'était déjà un système « à demi suranné, convaincu de faux en mille points ». Il y avait d'autres systèmes plus solides « prêts à prendre tout à fait sa place » (95). A propos de l'automatisme des bêtes, le rédacteur rappelle les péripéties de la lutte que le fameux P. Pardies, qui était favorable à cette théorie, eut à soutenir à l'intérieur et à l'extérieur de l'Ordre. Pour lui, il n'y voit qu'une « éblouissante chimère » (96); de plus, « cette opinion n'a eu de partisans que par son air paradoxal et merveilleux. Rien n'est plus outré ni plus démenti par les sens et par l'esprit » (97).

Ces condamnations générales remplaçaient les luttes corps à corps; mais à cette époque la métaphysique cartésienne, à en juger par les *Mémoires*, ne retenait plus l'attention des philosophes. Il

---

(91) *M. de Tr.*, 1722, janvier, p. 122.
(92) *M. de Tr.*, 1723, février, p. 308.
(93) *M. de Tr.*, 1717, septembre, p. 1474.
(94) *M. de Tr.*, 1733, juillet, p. 1240.
(95) *Ibid.*, p. 1242.
(96) *M. de Tr.*, 1732, novembre, p. 1870.
(97) *M. de Tr.*, 1733, juillet, p. 1257.

faudra attendre la publication de l'*Encyclopédie* avant qu'un regain de faveur se manifeste à son égard. Dans cette lutte contre les philosophes, les défenseurs de la religion et du spiritualisme trouveront en Descartes un allié puissant. Il conviendra alors d'oublier les anciennes querelles et d'exalter l'homme de génie qu'on pourra opposer avec avantage aux coryphées antichrétiens de cette époque (98).

---

(98) Sortais, *op. cit.*, p. 92.

## Chapitre III

# LES PHILOSOPHES LOCKE, LEIBNIZ ET BOSSUET

### Réaction des Mémoires en face de Locke

De l'avis de d'Alembert, Locke avait réduit la métaphysique à ce qu'elle devait être en réalité: la physique expérimentale de l'âme; il avait modifié l'orientation des recherches philosophiques créant la métaphysique à peu près comme Newton avait créé la physique. Les abstractions et les questions ridicules jusqu'alors agitées qui avaient fait comme la substance de la philosophie, voilà ce qu'il avait réussi à proscrire (1). A distance, l'ambitieux Encyclopédiste avait beau jeu pour mesurer l'influence exercée par ce manieur d'idées. On était alors mieux en état d'apprécier les suites de l'*Essai*, car depuis sa parution, la pensée de l'auteur avait été précisée par son entourage.

Au début du siècle, Locke avait déconcerté les Français par la nouveauté et la hardiesse de ses idées. Peut-on assurer que les *Mémoires* se soient aperçus de l'apparition de cet esprit génial ? L' *Essai sur l'entendement humain* date de 1690. Dix ans plus tard, Pierre Coste en donne une traduction française. Bien que les *Mémoires* en aient fait l'extrait dès le premier numéro, ce n'est pas par largeur d'esprit que le P. Lallemant accepta d'analyser ce traité écrit par un hérétique. Le projet exigeait en effet qu'on étalât au grand jour le venin de tels livres, et qu'on y portât remède. Il s'agissait cependant de se montrer équitable.

Aussi le rédacteur donne-t-il une énumération assez aride des idées maîtresses, quitte à froncer les sourcils ici et là quand l'auteur paraît s'engager sur une pente dangereuse. L'ouvrage était « d'un esprit pénétrant qui médite beaucoup et qui trouve » (2). Signalons tout de suite que le rédacteur, déconcerté sans doute par l'allure d'un traité fort différent en apparence de tous les traités scolastiques, était loin d'en apercevoir la véritable portée. Les nombreuses réflexions que contenait ce livre, il

---

(1) *Discours préliminaire*, p. 107-108.

(2) *Essai philosophique concernant l'entendement humain :* traduit de l'anglais de M. Locke par Pierre Coste (sur la 4e édit.) Amsterdam, 1700, *M. de Tr.*, 1701, janvier-février, p. 116.

les reconnaissait justes, le plus souvent, refusant toutefois l'affirmation de Locke que la terre tourne. En effet, comment pourrait-il le prouver, demande le Jésuite, si on le niait? (3). Mais voici une idée bizarre: l'Anglais fait consister l'unité de la personne dans un témoignage de la conscience. Mais alors que devient, avec ce principe, le dogme de la Trinité ? (4). Il faut avouer que Locke s'en souciait peu. Puis le rédacteur parvenait à la célèbre définition de la substance, toute positiviste, dont le seul énoncé aurait dû faire frémir d'horreur un péripatéticien: « Chaque substance est un amas de plusieurs idées que nous regardons ensuite comme une simple idée. Nous n'avons point d'idée de la substance en général; ôtez au corps ses qualités sensibles, nous n'en avons pas plus d'idée que nous en avons de l'âme lorsque nous lui ôtons ses opérations ». Le rédacteur constate... et passe.

Il y a plus sérieux. Locke fait son plaidoyer en faveur du déisme: « Puis donc que les principes de la religion naturelle sont clairs et proportionnés à l'intelligence humaine, et que d'ailleurs les autres vérités sont sujettes aux obscurités et aux difficultés qui sont naturellement attachées aux mots, ce serait, ce semble, une chose bien séante aux hommes de s'appliquer avec plus de soin et d'exactitude à l'observation des lois naturelles » (5). Avec une retenue dans le langage qu'on ne peut assez admirer, mais aussi qui n'est pas sans nous étonner, le Jésuite proteste faiblement: « Cette conclusion du philosophe est au moins suspecte ». On s'attendait à tout autre chose, au moins à une mise en garde contre le nouveau fléau qui commençait à se répandre en France, et dont une des sources était précisément l'Angleterre.

Enfin il arrivait à la fameuse réflexion sur la toute puissance de Dieu. Le philosophe déclarait que Dieu aurait bien pu donner, après tout, « à quelques amas de matière disposés comme il le trouve à propos la puissance d'apercevoir et de penser ». Ce passage imprudent produit chez le Jésuite un mouvement d'indignation: « Quand on est dans ce sentiment, l'on n'a plus guère de chemin à faire pour en venir à ne pas croire aux esprits » (6). Cette observation, inattendue après un tel extrait, a de quoi nous surprendre. Le rédacteur avait vu juste, peut-être sans trop s'en rendre compte. Un affreux soupçon lui était venu à l'esprit à l'égard de Locke. De plus, il entrevoyait l'usage qu'on pouvait faire de cette pensée en faveur

---

(3) *Ibid.*, p. 123.
(4) *Ibid.*, p. 125.
(5) *M. de Tr.*, 1701, janvier-février, p. 127-128.
(6) *M. de Tr.*, 1701, janvier-février, p. 128.

du matérialisme. Voltaire devait en effet l'exploiter et la vulgariser. Mais le Jésuite reprenait son sang-froid:

« On a seulement ramassé ici ce qu'on y a trouvé de plus singulier, On prie le lecteur de se souvenir qu'en faisant les extraits des ouvrages. on n'adopte pas les sentiments des auteurs ».

Si cette conclusion nous laisse insatisfaits, elle souligne pourtant le malaise diffus ressenti par le rédacteur, et dont il ne pouvait se défaire. Pour définir avec plus de précision ce qui le laissait rêveur, il lui faudrait reprendre la lecture de tout le traité. Cet Anglais en valait-il vraiment la peine ?

Croyant tenir en main un traité de méditations philosophiques un peu bizarres, auxquelles M. Coste, libertin de Londres, faisait déjà trop d'honneur par sa traduction, et déconcerté par l'allure peu traditionnelle de leur développement, le rédacteur n'avait pas cherché à pénétrer la pensée très analytique et très personnelle de Locke. Mais lié à un corps qui montrait certaines défiances à l'égard de la puissance de l'entendement, le Jésuite ne pouvait trouver condamnable que le philosophe anglais se soit astreint à en définir les limites. Locke engageait les philosophes à renoncer aux interrogations vaines sur les mystères qui entourent la nature et l'essence de l'âme, etc.; nos lumières étaient si courtes! Il allait jusqu'à reconnaître que les explications rationnelles d'un Malebranche ne faisaient qu'augmenter les ténèbres. Ce langage n'était pas pour déplaire à des Jésuites qui préféraient la sécurité apportée par la foi aux solutions peu satisfaisantes de la philosophie. Mais pour fixer les bornes de la raison, Locke se cantonnait dans l'empirisme et le sensualisme. Ce procédé appelait bien des réserves; mais il échappait au rédacteur.

Cinq ans plus tard, on reparlera de Locke, mais uniquement pour le traiter de Socinien outré, parce qu'il n'avait pas pu expliquer l'Épître aux Corinthiens sans faire violence aux idées de l'apôtre (7).

Malgré l'aménité de l'extrait sur l'*Essai*, les *Mémoires* mécontentèrent le traducteur. Dans une lettre imprimée « qu'on a fait courir dans Paris », M. Coste avait traité les rédacteur de calomniateurs. Ceux-ci conservent leur calme:

« Quoique nous n'ayons pas besoin d'apologie auprès des personnes intelligentes qui ont lu les ouvrages de M. Locke, nous voyons avec plaisir les écrivains anglais porter le même jugement que nous contre

(7) *M. de Tr.*, 1706, juin, p. 1077.

leur compatriote. Peut-être les éloges outrés que M. Leclerc donne à son ami M. Locke sont-ils une preuve décisive que nous avons bien connu cet impie » (8).

Les rédacteurs songeaient sans nul doute à son *Christianisme raisonnable* et à sa *Lettre sur la tolérance*, œuvres qui classaient leur auteur parmi les déistes et l'assimilaient à Toland. Aux *Mémoires* on s'était bien gardé d'en donner l'analyse. À en juger par la faiblesse des réserves faites dans leur extrait de l'*Essai*, nous comprenons mal que les Jésuites s'attribuent le rôle d'avoir « démasqué cet impie ».

En 1710, Leclerc s'efforçait de rendre Locke plus accessible aux Français en traduisant ses principaux traités. Dans l'extrait qu'on en donna dans les *Mémoires*, c'est surtout la première lettre sur la tolérance qui retiendra l'attention des rédacteurs, qui n'y voient, sans autre précision, « qu'un tissu de contradictions, de mauvais raisonnements, de déclamations triviales, avec des expressions et des comparaisons basses » (9). L'*Essai* ne les retient pas davantage: « Les réflexions dont il est plein le rendraient utile si elles n'étaient pas rapportées à une mauvaise fin ». Locke était ainsi sommairement jugé.

Il eût été intéressant en 1725, à l'occasion d'un livre anglais sur la religion du philosophe, de faire le point sur Locke. Quelle déception à parcourir les quinze pages de l'extrait et ne pas y rencontrer une seule réflexion personnelle (10)! Cependant, Locke persistait à vivre et à répandre ses idées. Précisément à cette époque, Voltaire était sur le point de se réfugier en Angleterre. A son retour, il ne tarderait pas à s'afficher comme disciple de Locke. La lutte devait recommencer de plus belle autour de lui.

## Leibniz et les Jésuites

Quant à Leibniz, l'accueil que lui réservèrent les rédacteurs, surtout du vivant du philosophe allemand, fut beaucoup plus chaleureux. Il parlait leur langage philosophique; il était aussi plus facile à comprendre.

Leibniz avait rêvé de voir sa philosophie remplacer celle de Descartes, et dominer la pensée européenne. Pour réaliser ce projet, il lui fallait des propagateurs capables de l'imposer. L'organisation,

---

(8) *M. de Tr.*, 1707, mai, p. 934.

(9) Jean Locke, *Œuvres diverses*, Rotterdam, 1710, *M. de Tr.*, 1712, juillet, p. 1168.

(10) *An Account of Locke's Religion*, Londres, *M. de Tr.*, 1725, septembre, p. 1680-1695.

l'esprit de corps traditionnel des Jésuites, l'avaient attiré. Surtout ils faisaient preuve d'une grande flexibilité qu'il ne pouvait s'empêcher d'admirer; on n'avait qu'à en constater les fruits parmi les Chinois: quelles sympathies n'avaient-ils pas gagnées chez eux! Aussi Leibniz, dans la question des rites chinois, se déclarait-il hautement pour les Jésuites (11). Gens bien doués et formant une telle organisation, ils étaient en état de diriger le monde des idées. Et puis, le philosophe avait force amis chez eux, en Allemagne aussi bien qu'en France. Ceux-ci n'hésiteraient pas à lui fournir l'appui qu'il désirait. D'ailleurs son anti-cartésianisme leur était bien connu. Pour détrôner Descartes, ils feraient volontiers cause commune avec lui. Leur querelle avec les jansénistes n'étant qu'une lutte stérile et négative, ils consentiraient à la remplacer par une lutte éclairée et positive pour faire adopter sa philosophie.

Un séjour prolongé parmi eux modifia son optimisme: quelle lenteur à accueillir une idée neuve, qu'ils n'acceptaient qu'à condition qu'elle soit crue sans réserve par tous (12)! Leur grande puissance était mal employée, et ils n'étaient pas prêts à réaliser son rêve. Ils le renvoyèrent les mains vides. Mais alors, comment expliquer leur zèle pour Leibniz ? Manifestement, il y avait eu quiproquo: leur zèle était sans doute fondé sur l'espoir de le convertir. Quelle gloire de réussir là où M. de Meaux avait échoué! Quant à Leibniz, il les avait crus plus flexibles, disposés à laisser tomber une lutte où se mêlait beaucoup de mesquinerie. Impossible pour lui de comprendre l'importance qu'ils attachaient à l'enjeu. Il en résulta que de part et d'autre on ne songea pas à abandonner ses positions.

Toutefois, la sympathie que les Jésuites portaient à l'Allemand était réelle. Sa philosophie n'avait-elle pas un esprit foncièrement religieux, voire mystique, tout imprégné d'augustinisme? Comme elle différait de celle de Locke! Elle tendait à nous montrer un univers qui nous révèle Dieu et nous invite à nous tourner vers lui. Puis, comme les Jésuites, Leibniz s'était mesuré à Bayle, le prestigieux Bayle, l'homme aux paradoxes et aux notes si vexantes au bas des pages. Sur le problème du mal qui continuait à passionner les esprits, Bayle avait clairement énoncé le dilemme: d'une part, la notion de la perfection divine; de l'autre, le péché. Il s'agissait de concilier ces deux données à l'aide de la seule raison, ou bien, si cela paraissait impossible (et évidemment ce l'était)

---

(11) J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, 1907, p. 103.
(12) Baruzi, *op. cit.*, p. 57.

cesser de raisonner là-dessus et s'en tenir tout simplement à la foi (13). En face de ce dilemme, Leibniz par la seule raison entreprit de concilier ce que Bayle considérait comme inconciliable.

Malgré son admiration pour l'auteur, le P. Tournemine ne se hâta pas de donner l'analyse de ces *Essais*. Même à cette époque les livres ne mettaient pas trois ans à arriver d'Amsterdam. Que de choses l'orthodoxie catholique trouvait à relever dans ces *Essais!* Mais le rédacteur ne s'attardait pas trop à en faire le bilan. Il n'était pas question de s'opposer à un chrétien qui s'était fixé pour but de combattre l'horrible doctrine de Bayle. Mais voici qui est discutable dans la *Théodicée :* s'il crée, Dieu est déterminé à créer le meilleur, donc, ce monde est le meilleur des mondes. Le rédacteur reconnaît que ce principe, une fois admis, trancherait le nœud de la difficulté, mais un grand nombre de théologiens ne l'admettra pas (14). Une détermination naturelle à choisir toujours le meilleur est-elle compatible avec la liberté ? « Mais n'imputons pas à l'auteur des conséquences qu'il désavoue, remarque le rédacteur aimablement. Si l'on rassemble tout ce qu'il dit du choix infaillible du meilleur, on s'apercevra qu'il ne dit rien qui doive effrayer les théologiens les plus zélés pour la conservation de la liberté »(15).

Il s'agissait bien d'une alerte, mais c'était une fausse alerte, puisque l'auteur en sort indemne, à l'aide de son propre témoignage. Ce souci de disculper Leibniz de toute atteinte à la liberté en s'en rapportant à son témoignage, peut nous paraître peu scientifique. Il fallait sans doute voir si, objectivement, il y avait atteinte, en dépit des assurances de l'auteur. Ce qui frappe ici, c'est la prévenance du rédacteur à l'endroit du philosophe allemand. Sa sympathie pour lui le portait même à fermer les yeux sur des écarts qu'il avait vivement reprochés à Malebranche. En effet, sur ce terrain, ils parlaient tous les deux le même langage: Dieu suit inviolablement la loi de l'ordre, se détermine au meilleur, choisit parmi les mondes possibles celui qui, par l'excellence même de l'ouvrage et la sagesse des voies, offre la plus grande perfection concevable. Ils professaient tous les deux le même optimisme, et l'appuyaient sur les mêmes bases; et dans les deux philosophies, Dieu, assujetti à créer le meilleur, n'a plus de vraie liberté. Les *Mémoires* ménageaient donc Leibniz là où ils condamnaient l'Oratorien.

D'autre part, même rencontre des deux philosophes sur la

---

(13) Voir P. Delvolvé, *Essai sur Pierre Bayle*, Paris, 1906, p. 282 sq.

(14) *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, l'origine du mal*, Amsterdam, 1710, *M. de Tr.*, 1713, juillet, p. 1186.

(15) *M. de Tr.*, 1713, juillet, p. 1187.

question du miracle (16). Pour Leibniz, le miracle ne diffère du naturel qu'en apparence, et par rapport à nous, de telle sorte que nous appelons miracle ce que nous observons rarement; au fond tout est également naturel ou également miraculeux. Ici le rédacteur aurait pu discuter, mais il préféra passer outre, pour arriver enfin au système de l'harmonie préétablie: «Si nous ne l'admettons pas entièrement, du moins sommes-nous convaincus qu'il est très favorable à la liberté » (17). C'était se convaincre à peu de frais; et le mot «entièrement» n'est pas rassurant. Pourtant ici encore ce système ingénieux rappelait la théorie du P. Malebranche. Leibniz avait même écrit: « Je ne trouve pas que les sentiments du R. P. Malebranche soient trop éloignés des miens. Le passage des causes occasionnelles à l'harmonie préétablie ne paraît pas fort difficile (18) ». En effet, en refusant aux substances actives toute activité externe Leibniz ramenait les causes occasionnelles, quoique légèrement modifiées par son harmonie préétablie. Il importe peu que Dieu soit occupé à remonter à chaque instant les deux horloges pour les accorder, ou qu'il les ait mises d'accord une fois pour toute. Au fond, c'est la même chose. Les deux systèmes ont les mêmes conséquences fâcheuses. Si on ne connaissait pas les sentiments des Jésuites à l'égard de Malebranche, on serait en droit de s'étonner que les *Mémoires* n'aient pas fait preuve de la même compréhension à l'endroit de son œuvre. L'affection qu'ils portaient au philosophe allemand leur faisait voir d'un œil favorable ce qu'ils reprenaient chez l'Oratorien. Ainsi, dans leur extrait de la *Théodicée*, ils parlaient assez aimablement d'une œuvre qui appelait des réserves. Il faut reconnaître qu'ici leurs préjugés jouaient un rôle indéniable.

De plus, on était à la veille de l'*Unigenitus*. On se souciait davantage de faire des extraits détaillés de quarante et cinquante pages d'un livre pour ou contre le jansénisme, que de surveiller attentivement la doctrine des philosophes protestants. Pour intéressante que fût la contribution de Leibniz à la cause chrétienne, elle apparaissait à une époque où les esprits étaient préoccupés par des problèmes qui leur semblaient plus pressants que les difficultés proposées par Bayle, mort depuis une dizaine d'années; on était encore loin de soupçonner l'ampleur de l'inquiétude à laquelle le réfugié avait donné naissance, et qui continuait à se répandre dans les cœurs.

---

(16) *Essais de théodicée*, III, n. 249.

(17) *M. de Tr.*, 1713, juillet, p. 1189.

(18) Leibniz, *Œuvres* (édit. d'Erdmann) Lettre à Remond de Montfort, 1715, p. 704.

Les rédacteurs se devaient donc, même tardivement, de rendre compte de cette *Théodicée* courageuse; mais Leibniz ne réussissait pas à retenir longtemps leur faveur. Après 1719, le P. Tournemine n'était plus directeur des *Mémoires ;* Leibniz perdait en lui un soutien incontestable. Le nouveau directeur allait se montrer beaucoup moins bienveillant pour l'optimisme du philosophe allemand, qui voulait que la sagesse de Dieu l'obligeât à choisir toujours le meilleur. M. des Maizeaux jugeait que cette doctrine portait atteinte au libre arbitre; le rédacteur n'hésite pas: « Ce système semble en effet renverser la liberté » (19).

Il ne restait plus qu'à faire son éloge historique; ici encore c'était un peu tard, car Leibniz était décédé depuis cinq ans déjà. On avait confié la rédaction de l'article à un jeune Jésuite qui débutait comme collaborateur, le P. Castel. Il reprochait à Leibniz de s'être dispersé: « S'il eût rassemblé ses forces, quelles découvertes auraient échappé à un homme qui, partagé, compte tant de victoires » (20) ! Il attribuait ses sentiments sur la tolérance « à la douceur et à la modération naturelle de M. Leibniz ». Ces qualités en firent un mauvais théologien sur ce point. Car « qui ne voit qu'il ne saurait y avoir place dans le même ciel et auprès d'un Dieu unique, pour deux personnes qui, divisées sur la religion en des points essentiels, diversifient sacrilègement un culte dont la majestueuse simplicité fait avec l'unité le principal caractère » (21) ? Malheureusement, les philosophes n'alliaient pas toujours la religion à la science: c'était là le grand reproche que le Jésuite leur faisait. Leibniz avait été coupable d'avoir eu des lumières et d'avoir voulu tout comprendre. En outre, ses propres pasteurs ne l'avaient-ils pas accusé de n'être qu'un rigide observateur du droit naturel ? Et le Père Castel concluait avec gravité: « On sait ce que cela veut dire ».

Huit ans après la mort du philosophe, le jugement des rédacteurs devenait plus sévère, injuste même: « Leibniz... n'a abouti qu'à des raisonnements et à des idées vagues, ou tout au plus à un spiritualisme qui n'est qu'un matérialisme déguisé » (22).

Quel abîme entre la dureté de ces paroles et les amabilités prodiguées à Leibniz par le rédacteur qui avait analysé sa *Théodicée!* Le P. Tournemine n'était plus là pour interpréter favorablement les écarts du philosophe. Le nouveau directeur, le P. Thoubeau, se laissait moins fléchir par les bonnes intentions des auteurs.

---

(19) *M. de Tr.*, 1721, juillet, p. 1246.
(20) *Éloge historique de M. Leibniz, M. de Tr.*, 1721, août, p. 1362.
(21) *M. de Tr.*, 1721, août, p. 1365.
(22) *M. de Tr.*, 1724, avril, p. 618.

Il conservait les antipathies traditionnelles de la Compagnie à l'endroit du cartésianisme et du jansénisme, mais se montrait intransigeant vis-à-vis de l'erreur. Il refusait de reconnaître le contribution apologétique de Leibniz.

## Bossuet

Nous retrouverons Bossuet quand il faudra traiter des querelles théologiques qui ont continué à déchirer la France au XVIII[e] siècle. Ici nous étudions plutôt le rôle qu'il a joué comme philosophe. Dans les *Mémoires*, ce rôle est mince, et n'attira guère la bienveillance des rédacteurs. On n'a pas à rappeler le peu de sympathie qui liait les Jésuites à l'évêque de Meaux. Ce « Père de l'Église », ils l'auraient aimé moins intransigeant, surtout moins foudroyant. Or, tout en continuant à chérir sincèrement certains d'entre eux, Bossuet relevait leurs écarts avec la fougue qu'on lui connaît: c'était la question du péché philosophique, certains points de morale relâchée, la question des rites chinois; il avait flétri leur attachement au probabilisme, au molinisme. De plus, ses différends avec Fénelon, leur ami, son amitié pour le cardinal de Noailles, ce jansénisant, et surtout son peu de fermeté à l'égard des jansénistes, tout ceci explique son insuccès à se gagner l'amitié de la Compagnie. De son vivant, les rédacteurs étaient toujours prêts à lui prodiguer les louanges habituelles (23). Mais croyant le prendre en flagrant délit dans ses œuvres posthumes, ils laissaient percer leurs véritables sentiments; le geste était parfois loin d'être amical. Témoin la publication de son manuscrit rédigé pour le Dauphin sur la *Connaissance de Dieu et de soi-même*. Bossuet n'était plus depuis dix-huit ans, et le livre paraissait sans nom d'auteur, par les soins de son neveu, l'évêque de Troyes. Cependant, aux *Mémoires*, on connaissait bien l'auteur, nous le verrons. Ici, nous sommes bien loin des éloges et des superlatifs adressés à Fénelon. Le rédacteur flaire par endroits du cartésianisme; il discerne même des échos du jansénisme. Il commence l'extrait avec une pointe d'ironie: Les passions ? « L'auteur en compte onze au juste, ni plus, ni moins » (24). L'auteur veut-il définir l'opération intellectuelle comme celle qui a pour objet quelque raison qui nous est connue, le rédacteur le reprend: l'idée de Dieu et l'idée d'un

---

(23) *Instruction pastorale sur les promesses de l'Église*, *M. de Tr.*, 1701, janvier-février, p. 1: « L'auteur de cet ouvrage est beaucoup au-dessus des louanges que nous pourrions ici lui donner ».

(24) *Introduction à la philosophie ou De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Paris, 1722, *M. de Tr.*, 1723, avril, p. 610.

cercle ne doivent-elles pas être mises parmi les opérations intellectuelles ? Or, l'idée d'un cercle n'est pas l'idée d'une raison qui nous est connue; voilà l'inconvénient de quitter les voies communes pour s'en frayer de nouvelles (25). Et aux yeux du rédacteur, la manière dont l'auteur procède, pour développer sa définition, ne lui réussit pas plus que la définition elle-même.

Dans un ouvrage adressé au Dauphin, Bossuet pouvait se permettre des explications personnelles, mesurées au degré d'intelligence de son élève. Le Jésuite avait beau jeu de relever ses inexactitudes scolastiques. Ainsi, selon Bossuet, « l'entendement est une lumière que Dieu nous a donnée pour nous conduire ». On hésite à se montrer étonné: « On avait jusqu'ici conçu que l'entendement n'était rien autre que l'âme même, en tant qu'elle est capable de discerner entre le vrai et le faux » (26). Bien sûr, Bossuet serait tombé d'accord avec le pointilleux rédacteur. Sa définition, à y bien regarder, ne disait pas autre chose; évidemment on lui cherchait querelle, et il n'était plus là pour se défendre. L'extrait se prolonge, mais le rédacteur prend le temps d'insinuer deux affreux soupçons: d'abord, il accuse le prélat de soutenir la vision en Dieu de Malebranche, puis de friser l'hérésie janséniste. Bossuet avait indiqué, en s'appuyant sur saint Augustin, que les vérités éternelles et immuables s'aperçoivent nécessairement dans la substance de Dieu même. Absurdité évidente, remarque le rédacteur: « Pensons-nous sérieusement que notre esprit, avec la faiblesse de ses lumières, puisse ici-bas soutenir tout l'éclat de la majesté de Dieu » (27) ?

Le reproche était injuste, et le rédacteur en était sans doute conscient; mais aux *Mémoires*, on l'avait si souvent répété au P. Malebranche qu'on avait fini par le prendre au sérieux. Restait la deuxième accusation. On sait que Bossuet, augustinien de tête et de cœur, avait pris l'habitude de gémir sur les misères de la condition humaine. Il pouvait s'appuyer sur nombre de Pères de l'Église en déclarant que notre nature était corrompue; mais ajouter qu'elle était corrompue « jusque dans sa source, depuis la chute de notre père commun », c'était aller plus loin que ne le permettait l'Église. Le Jésuite relève bruyamment la phrase: « Michel de Bay ne s'était pas exprimé autrement. Faudra-t-il démentir les Constitutions des Papes Urbain VIII et Pie V » ?

Avouons que les paroles de Bossuet se prêtaient à cette interprétation rigoureuse. Grand apôtre de la tradition, son tort

(25) *Ibid.*, p. 611.
(26) *Ibid.*, p. 612.
(27) *M. de Tr.*, 1723, avril, p. 622.

principal fut de surestimer l'autorité de saint Augustin, en qui il ne distinguait point le témoin de la tradition, qu'il faut suivre, et le théologien initiateur, dont il faut parfois corriger ou compléter les aperçus. Nourri à cette école, Bossuet persistait à voir dans la nature déchue les ruines faites par le péché plutôt que les ressources qu'elle possède encore (28). Cette forte influence augustinienne, que Bossuet n'avait pas su tempérer par l'étude de Saint Thomas, le rédacteur des *Mémoires* s'en autorisait, à tort, pour l'identifier avec la doctrine janséniste. Toutefois il reconnaissait lui-même que le pessimisme de Bossuet souffrait une interprétation moins sévère: il vaudrait mieux « prendre dans le sens orthodoxe les expressions de l'auteur, qui apparemment a parlé plus en *prédicateur* qu'en philosophe ». Ce mot de « prédicateur » montre bien qu'on savait à quelle plume on devait attribuer l'ouvrage anonyme. L'extrait tout entier rendait un son de polémique; on pourrait même parler de représailles à l'endroit du nom de Bossuet. Le risque encouru était d'autant plus léger qu'à la rigueur on s'attaquait au traité d'un inconnu. L'étoile de M. de Meaux était en baisse. Se serait-on exprimé ainsi de son vivant ? Certainement pas aux *Mémoires*.

---

(28) A. Gaudel, *Péché originel* dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 12, col. 551.

## CHAPITRE IV

# LA PHYSIQUE CARTÉSIENNE ET LE NEWTONIANISME

### CRITIQUE BIENVEILLANTE DES DÉBUTS

On sait que la physique comprenait encore au XVIII[e] siècle toutes les sciences de la nature; ainsi, il était normal d'appeler le naturaliste Buffon un « physicien ». Les *Mémoires* faisaient donc entrer, eux aussi, toute la diversité des sciences sous ce vocable générique, même l'astronomie.

Plus tolérants pour la physique de Descartes que pour sa métaphysique, les Jésuites du XVII[e] siècle avaient néanmoins pris le parti, comme corps, de s'opposer vigoureusement à son installation et à son extension. Leur succès fut mince, sauf dans les universités, où la prohibition royale favorisait leur projet. Même là, il ne fallait pas s'attendre à une réussite complète. Trop de grands noms estimaient cette physique pour pouvoir faire observer strictement les mesures qu'avait prises Louis XIV à la requête des Jésuites (1). Allait-on empêcher Bossuet d'enseigner au Dauphin son traité cartésien sur la *Connaissance de Dieu ?*

Bref, la physique de Descartes, éloquemment soutenue par un Régis, un Rohault, parvint à prendre racine. Quand le P. Daniel entreprit d'en faire la critique en 1691, il pouvait faire cet aveu précieux:

> « On n'imprime quasi plus de cours de la philosophie selon la méthode de l'École, et presque tous les ouvrages de cette espèce qui paraissent maintenant en France sont des traités de physique qui supposent les principes de la nouvelle philosophie. Les autres font aujourd'hui peur aux libraires » (2).

Le réquisitoire modéré et sensé du P. Daniel aida à consolider mieux que jamais l'opposition des Jésuites au cartésianisme. S'il ne réussit pas à convaincre les récalcitrants de l'Ordre, il parvint à indiquer le ton qu'il conviendrait d'employer dans la critique:

---

(1) F. BOUILLIER, *Histoire et critique de la révolution cartésienne*, Lyon, 1842, p. 324.

(2) *Voyage du monde de Descartes*, dans *Recueil de divers ouvrages*, Paris, 1724, p. 135.

la modération, un air un peu enjoué et légèrement ironique. Le succès de son étude engageait ses confrères à suivre son exemple. On abandonnerait l'artillerie lourde pour des armes plus légères et plus maniables.

Au moment de la fondation des *Mémoires*, les Jésuites, ceux de Paris surtout, avaient des idées assez arrêtées à l'égard de cette physique; sauf sur la question des tourbillons et du plein, elle déplaisait. En utilisant la tactique du Père Daniel, les rédacteurs allaient tâcher de faire des brèches un peu partout; tout en jugeant sa physique insuffisante, ils reprocheraient au maître de n'avoir pas été au fond des problèmes, et surtout, grief sur lequel ils reviendraient souvent, d'avoir peu respecté le dogme (3).

D'abord, ce sont des principes secondaires qui les retiennent. C'est très bien de dire que Dieu a donné la chiquenaude initiale au monde et que ce qui a commencé à se mouvoir ne peut jamais de soi cesser de se mouvoir (4): c'est invoquer un principe commode, commente le premier rédacteur qui ouvre le feu; on se délivre ainsi de la peine de chercher la cause de la continuation du mouvement. Toutefois, plus on examine cette règle, moins elle paraît véritable: le mouvement local n'est pas un état, mais un changement d'état, « et ne saurait continuer sans une cause extérieure qui le conserve et qui le reproduise continûment » (5).

Le rédacteur n'indique pas ce que pouvait être cette cause extérieure. Il se réserve de la proposer plus tard. Dans le numéro suivant, le cartésien Miron proteste énergiquement, et l'abbé de Cordemoy aussi (6). On s'en prend au Jésuite téméraire, mais toujours en jurant sur la parole du maître. Si le cartésianisme à son origine avait été avant tout une insurrection de l'esprit humain contre le principe d'autorité, avouons que la manie d'asseoir ses arguments sur les principes d'autrui était trop ancrée pour qu'on l'abandonnât longtemps. L'autorité de Descartes menaçait de devenir à son tour un obstacle redoutable au développement de l'esprit humain: Miron en fournit la preuve. Dieu dit à la puissance de mouvoir, insiste-t-il (7). Sa volonté suffit pour mouvoir un corps. Or Dieu est un être infiniment sage, et ne peut cesser de vouloir qu'il n'en ait quelque raison. Ce corps sera donc mû jusqu'à ce que

---

(3) *M. de Tr.*, 1706, février, p. 276; 1707, janvier, p. 44; 1715, mai, p. 831.

(4) *Examen du sentiment des cartésiens sur la cause de la continuation du mouvement*, *M. de Tr.*, 1701, mai-juin, p. 160.

(5) *Ibid.*, p. 173.

(6) *Réponse à l'examen du sentiment sur la cause de la continuation du mouvement*, *M. de Tr.*, 1701, septembre-octobre, p. 321.

(7) *M. de Tr.*, 1701, septembre-octobre, p. 322.

Dieu ait une raison de cesser de vouloir qu'il soit mû. Il ne faut donc point chercher une raison de la continuation du mouvement, mais seulement de la cessation du mouvement... Mais il y aura toujours une réponse à la réponse. Et le Jésuite anonyme donne un éclaircissement, et en passant, tire une autre flèche pour percer l'armure cartésienne; il met en cause un principe cher au P. Malebranche: les causes occasionnelles. Il se sent plus en sécurité en attaquant ce principe dont on pouvait déduire des arguments assez troublants contre la sainteté de Dieu et les dogmes de la religion: les cartésiens veulent que les créatures soient les causes occasionnelles du commencement du mouvement et non pas de la continuation; ainsi c'est réfuter leur système que de prouver que le mouvement des corps ne saurait continuer sans qu'il intervienne de la part des créatures une cause de cette continuation. Parlons de la cause qui continue le mouvement dans le corps que l'on jette, dans la pierre après que la main l'a quittée (8). Les cartésiens disent que la recherche de cette cause est inutile; tant il est vrai que Dieu qui, à l'occasion de la main et de l'arc a commencé le mouvement dans la pierre et dans la flèche, l'y continue ensuite « sans qu'il soit besoin d'aucune autre cause de la part des créatures ».

Plus empiriste, le Jésuite propose sa solution: une pierre qu'on jette vers le haut continue de se mouvoir après que la main l'a quittée, parce que l'air qui est au-dessous la pousse par derrière; et cet air la pousse parce qu'il est lui même obligé de monter et de céder la place aux colonnes d'air des environs. Ce mouvement de la pierre de bas en haut ne peut pas durer toujours, mais il doit diminuer insensiblement pour plusieurs raisons. La principale est que la colonne d'air dans laquelle est la pierre a en effet plus de poids que la colonne des côtés; et petit à petit ce poids ralentit le mouvement jusqu'à l'arrêter complètement. C'était chercher à réfuter Descartes par un principe qui avait chez lui droit de cité: la théorie des tourbillons. Si l'escarmouche n'est pas de grande importance, l'attitude d'esprit est significative; pour les Jésuites, Descartes n'est pas l'intouchable qu'il était pour tant d'autres. Avec quelques réserves, en physique ils sont partisans d'Aristote. L'extrait du traité de Jean du Hamel en témoigne (9); mais ils se devaient de reconnaître que la concurrence était forte: « L'école est maintenant partagée entre deux sortes de philosophes: savoir, ceux qui se disent les disciples d'Aristote et ceux qui ont embrassé les nou-

---

(8) *Ibid.*, p. 333.
(9) Voir plus haut, p. 15.

velles opinions » (10). Pour eux, il ne saurait être question d'emboîter le pas aux nouveaux venus.

## Faveur à l'égard de la théorie copernicienne

On s'étonnera sans doute que les Constitutions de l'Ordre des Jésuites soient allées jusqu'à donner des directives pour ce qui regarde la philosophie naturelle; dès le début, elles prescrivaient aux maîtres de s'en tenir à la doctrine d'Aristote (11). En astronomie, l'hypothèse hardie du chanoine Copernic avait inquiété les esprits au XVI^e siècle. En 1578, le protestant Tycho-Brahé l'avait rejetée, la trouvant incompatible avec les principes de la physique et en contradiction avec les textes de l'Écriture (12). Il en offrait une autre faite d'emprunts disparates; suivant lui, les planètes tournent autour du soleil; en cela il embrasse le système de Copernic. Mais la terre échappe à la loi commune; ainsi le soleil et la lune tournent autour de la terre, qu'il tient pour immobile: c'était un emprunt fait à Ptolémée (13). En revenant à Copernic, Galilée commit une double maladresse: celle d'abord d'écarter l'hypothèse pour entrer dans le domaine de l'absolu, et celle de s'improviser théologien en donnant des textes de l'Écriture une exégèse qui concordât avec ses principes. Sa conduite lui valut des démêlés avec l'Inquisition romaine.

Les Jésuites français du XVII^e siècle, favorables à Galilée, sentaient combien était fragile le système suranné de Ptolémée. Cependant, ils préférèrent s'abriter derrière le nom d'un astronome universellement réputé, pour introduire les changements compatibles avec ce que l'on croyait être le sens de l'Écriture. Ils adoptèrent le système de Tycho-Brahé, dont le compromis exprimait bien leurs hésitations (14).

Si Descartes ne s'était pas ouvertement prononcé sur le mouvement de la terre, il n'était pas difficile de deviner sa pensée; nonobstant distinctions et arguties, elle rejoignait bel et bien celle de Copernic (15). Ses disciples ne s'y étaient pas trompés, et avouè-

---

(10) François Bayle, *Institutiones physicae*, Toulouse, 1700, t. 1, *M. de Tr.*, 1701, novembre-décembre, p. 38.

(11) *Constitutiones Societatis Jesu*, 4^e partie, chapitre XII, n. 3.

(12) P. Duhem, *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, dans *Ann. Philo. Chrétienne*, 1908, septembre, p. 561-567.

(13) H. Bertrand, *Tycho-Brahé et ses travaux*, dans *Journal des Savants*, 1864, juin, p. 357 sq.

(14) H. Bernard, *Galilée et les Jésuites des Missions d'Orient*, dans *Revue des Questions scientifiques*, 20 avril, 1935, p. 380.

(15) *M. de Tr.*, 1715, mai, p. 836.

rent avec franchise ce que Descartes n'avait osé dire que par un détour (16). Sur ce point-là aussi, la physique cartésienne devenait difficilement acceptable aux Jésuites du XVII[e] siècle.

Mais au début du XVIII[e] siècle, l'hypothèse copernicienne multipliait ses attraits pour eux. Au point de vue physique ils la sentaient seule acceptable; leur fidélité à l'interprétation littérale de l'Écriture dressait un obstacle jusqu'alors infranchissable. Toutefois l'explication si sensée d'un Bellarmin résonnait à leur oreille et calmait leurs inquiétudes: n'avait-il pas insisté sur ce fait que l'Écriture était là pour nous enseigner le chemin du ciel et non pour nous renseigner sur le mouvement des cieux ?

Ainsi, lorsque François Bayle fit paraître sa physique et se déclara copernicien, le rédacteur souligna, non sans arrière-pensée: « La vérité du système de Copernic lui a paru si évidente qu'il est persuadé que sur cette matière le Saint Esprit a voulu s'accommoder à notre manière de penser et de parler » (17). C'était discret et il passa sans insister. Il n'était pas difficile de deviner ses véritables sentiments. Quelque temps plus tard, il insistait davantage, surtout sur l'aspect pratique de la théorie: « Le système de Copernic qui est le plus simple de tous et le plus commode pour les astronomes... » (18). Pendant plusieurs années, le silence se fera sur Copernic dans les *Mémoires*. Certes les astronomes continuaient à se disputer sur la validité de son hypothèse. En Angleterre, cependant, on ne songeait à aucune autre théorie depuis Newton. De plus, on s'efforçait de soutenir celle-là par des faits. Le savant Flamsteed avait constaté une variation dans l'étoile polaire en observant la déclinaison méridienne de Sirvius; il la rapporta au mouvement annuel de la terre autour du soleil. Le rédacteur des *Mémoires* se montre enthousiaste: « Rien ne serait plus avantageux pour l'astronomie que la vérité de cette conclusion. Elle assurerait le mouvement de la terre et elle donnerait un système qui ne serait plus une simple hypothèse » (19). Plus tard, un autre savant, M. Horrebow, publie son *Copernicus triumphans ;* le rédacteur n'ose s'associer trop ouvertement à ce triomphe, mais il répète que pour ce qui concerne le texte sacré, « l'Écriture parle la langue ordinaire des hommes qui supposèrent le repos de la terre plutôt qu'ils n'exa-

---

(16) P. Mouy, *Le développement de la physique cartésienne*, Paris, Vrin, 1934 p. 26.

(17) François Bayle, *Institutiones physicae*, 1700, t. 2, *M. de Tr.*, 1702, février, p. 59.

(18) *L'usage des globes* (s. n. et s. d.) *M. de Tr.*, 1703, avril, p. 575.

(19) *Mémoire sur les dernières tentatives que l'on a faites pour découvrir le mouvement annuel de la terre*, par le P. Castel, *M. de Tr.*, 1722, novembre, p. 1953.

minent s'il est bien véritable » (20). Tout cela avait déjà été dit, mais on sent l'effort du Jésuite pour maintenir cette hypothèse scientifique dans le domaine scientifique; l'Écriture et la vérité scientifique ne peuvent se contredire. Ainsi lorsque le bouillant Père Ceva s'aventure à soutenir que les Anglais et les Hollandais n'enseignent cette théorie que par mauvaise foi, parce que Rome la condamne, le rédacteur s'indigne: « Il en est d'eux comme d'une infinité d'écrivains en France qui tâchent de justifier ou du moins qui par manière de supposition expliquent le mouvement de la terre en sorte que, laissant à part les autres considérations, et n'entreprenant point de constater le point de fait, ils traitent cette hypothèse comme simple et propre à expliquer les mouvements célestes » (21).

A cette époque on ne pouvait s'expliquer plus nettement sans s'exposer à des ennuis. Les rédacteurs faisaient preuve d'un singulier bon sens. S'ils se rencontraient, involontairement, avec Descartes en cette matière, ils n'en continuaient pas moins à l'attaquer sur un autre terrain.

## Initiation au Newtonianisme

Chose étrange, c'est le célèbre Newton qui leur vient en aide; non pas le Newton des *Principes*, (ils n'ont fait aucune allusion à ce livre, jusqu'ici, 1709) mais le Newton d'un *Traité des couleurs*. Ils le reconnaissent volontiers: dorénavant, il ne faut plus s'en tenir « aux différents tournoiements des petits globes du second élément », explication cartésienne du phénomène du prisme; non, Newton détruisait absolument l'ingénieux système de Descartes touchant les couleurs, assurent-ils (22). Le rédacteur profite de l'occasion pour laisser entendre qu'il est au courant des théories du célèbre physicien anglais; d'abord ce dernier ne donne pas dans le goût de nos physiciens qui mettent la mécanique partout. Pour

---

(20) Copenhague, 1727, *M. de Tr.*, 1729, décembre, p. 2141.

(21) *M. de Tr.*, 1730, décembre, p. 2149.

(22) Newton, *Optice sive de reflexionibus etc.*, Londres, 1706, *M. de Tr.*, 1709, février, p. 191. Quinze ans plus tard, le P. Castel ne sera pas si facile à satisfaire; Newton ne lui en imposera plus avec son *Traité d'optique*. Il lui en voudra de faire une question de fait d'une question de droit: « Toutes les expériences ne nous font jamais voir qu'une inégale réfraction dans les rayons; or, M. Newton y voit toujours une égale réfrangibilité ». *M. de Tr.*, 1723, août, p. 1433. Cinq ans plus tard, il revient à la charge et traite cette inégale réfrangibilité de « tout imaginaire »; et propose ses propres expériences, qui renversent « de fond en comble tout le système newtonien de la lumière », *M. de Tr.*, 1729, août, p. 1469.

lui, son grand principe, c'est l'attraction (23). Il se garde bien de préciser davantage; mais Newton est contre Descartes: c'est suffisant; il est anti-mécaniste: c'est beaucoup! Ce qui peut expliquer pourquoi il ne s'indigne pas aujourd'hui contre l'attraction. D'ailleurs, à cette date, Newton n'a pas encore fait suffisamment de bruit en France pour mettre la mécanique cartésienne en danger. Encore quelques années seulement, et l'orgueil national jouera un rôle important dans la défense des tourbillons contre cette attraction périmée. Une réaction s'imposera quand on se rendra compte que le cartésianisme apparent de Newton dissimule un anti-cartésianisme profond; rien de moins que la substitution de la méthode des premières et dernières raisons à la géométrie cartésienne; de la mécanique de la force attractive à la mécanique corpusculaire et cinétique; de la doctrine du vide à la doctrine du plein; de la physique de l'attraction à celle de l'éther et des tourbillons (24). Ce sera le cœur du cartésianisme qui sera en jeu.

Si l'Angleterre commence dès 1687 à accepter les théories newtoniennes, celles-ci ne réussiront à éveiller vraiment l'intérêt des Français que vers 1732, grâce aux travaux de Maupertuis; la réaction spontanée en faveur de Descartes sera alors animée et presque universelle. Mais, même au début du siècle, les physiciens anglais introduisent et répandent en France les théories de leur compatriote au moyen de traités latins. Celui de Gregory, toutefois, a mis quelques années à tomber entre les mains des Journalistes. Le rédacteur qui en donne l'extrait s'étonne de l'énergie consacrée à perpétuer ce qu'il appelle des vétilles. D'abord, il rappelle que Descartes a absolument banni les qualités occultes, surtout celle de l'attraction, de la physique et de la nature. C'étaient autant de préjugés d'enfants, et il admirait la crédulité de M. Newton sur ce point. Mais voici M. Grégory qui suit son exemple et prétend fonder le système du monde sur l'attraction. Et le rédacteur d'ajouter dédaigneusement: « Qu'on lui passe ce principe » (25).

Toutefois il a la loyauté de reconnaître l'utilité de l'attraction comme explication: « Il faut avouer que les forces centripètes conviendraient aux planètes, de même si elles étaient poussées par une autre force égale à celle dont M. Gregory veut qu'elles soient attirées » (26). Dans le numéro suivant des *Mémoires*, il nous communique d'autres réflexions, qu'il a eu le temps de mûrir; elles sont sé-

---

(23) *M. de Tr.*, 1708, février, p. 191.
(24) P. Mouy, *op. cit.*, p. 256.
(25) David Gregory, *Astronomiae physicae et geometricae elementa*. Oxford, 1702, *M. de Tr.*, 1710, février, p. 253.
(26) *Ibid.*, p. 268.

vères à l'endroit de Gregory; on s'en doutait. D'abord, l'attraction est une qualité occulte. Nous n'en avons aucune idée et elle est absolument incompréhensible. Si l'on dit qu'elle est attachée aux centres des grands corps, du soleil, des étoiles, des planètes, le mystère devient plus profond. Si l'on aime mieux dire qu'elle est commune à tous les corps les uns envers les autres, d'où vient que nous ne la remarquons point, et qu'une pierre, par exemple, n'attire point à soi une pierre ou un autre corps? Qu'on n'ait point recours à la terre entière, comme si ayant plus de force pour attirer, elle arrêtait l'action mutuelle des autres corps; car il est vrai que deux pierres tomberont vers elle, mais ce serait en s'approchant l'une de l'autre et en tendant à s'unir dans le centre commun de leur propre gravité (27). Il n'y a pas lieu de désespérer que la crainte du vide, autrefois d'un si grand usage dans la philosophie et maintenant si décriée ne soit rétablie par quelque habile géomètre (28).

La réfutation, si réfutation il y a, répétait ce qu'avaient déjà dit tant d'autres. Ce qui frappe surtout, c'est l'assurance du rédacteur: combattus par la physique cartésienne, le vide et l'attraction ne pourront survivre. Sans renoncer à la lutte contre Descartes, le Jésuite lui reconnaissait donc le mérite d'avoir déblayé les sciences des qualités occultes, que Newton s'efforçait inutilement aujourd'hui de rétablir. Contre l'Anglais, jugé réactionnaire, le Jésuite fait front commun avec le philosophe français. A cet allié imprévu, il adresse, le fait mérite d'être noté, quelques phrases aimables. Le sentiment patriotique y était sans doute pour quelque chose; mais surtout, il n'était jamais venu à l'esprit des Jésuites d'émettre des doutes sur la théorie des tourbillons et du plein.

Le traité de Gregory nous permet de constater autre chose: c'est qu'à partir de ce moment, en ce qui concerne les *Mémoires*, la métaphysique cartésienne subit une éclipse qui va s'accentuer. On n'y fera allusion que rarement dans les extraits. Le traité de Fénelon sur l'*Existence de Dieu* rouvrira le débat, mais il ne s'agit là que d'un épisode. Descartes assume désormais le rôle de physicien; et c'est le commencement de la lutte à mort entre les deux géants, lui et Newton.

Ce n'est pas sans un mouvement de curiosité que l'on voit apparaître soudain, dans les *Mémoires*, les *Principia* du « subtil » Newton. C'est l'édition de 1714, d'Amsterdam. Évidemment, les rédacteurs n'éprouvaient aucune hâte d'en faire l'analyse, puisqu'ils ont mis quatre années pour se décider à en parler. Qu'en diront-ils ? La théorie fait fureur en Angleterre et le patriotisme

---

(27) *M. de Tr.*, 1710, mars, p. 429.
(28) *Ibid.*

n'est pas seul à expliquer cet essor d'une hypothèse qui fait table rase de tout. « Théorie contestée par la plupart des physiciens, assure le rédacteur; d'ailleurs, l'ouvrage est d'avant ce siècle » (29). De toute évidence, pour lui cette édition importune est le chant du cygne. La théorie est à la veille de sombrer complètement et irrévocablement dans l'oubli. Le newtonianisme se meurt. C'est ainsi qu'on doit expliquer leur manque d'enthousiasme pour un traité qui devait bientôt leur paraître fort inquiétant.

## Opposition grandissante au newtonianisme

Le P. Tournemine fut écarté de la direction des *Mémoires*. Il n'en sembla pas froissé, et continua à solliciter auprès du Père Provincial des rédacteurs toujours plus aptes à la tâche. C'est ainsi qu'il présenta comme candidat un jeune physicien, le P. Castel, dont Fontenelle lui avait signalé les mérites. Ce rédacteur aura une grande influence sur les savants de l'époque. Un de ses premiers essais fut l'analyse d'un traité important de physique newtonienne qui commençait à se répandre à Paris. S'il n'était pas cartésien de fait, il l'était d'esprit, et partageait tout le dédain des contemporains pour les « qualités occultes » (30). Voilà le grief principal qu'il adresse au newtonien s'Gravesande, comme il était à prévoir: quel aveuglement de la part de ces retardataires! Ne voient-ils pas que Descartes a mis un mur de séparation entre notre siècle et les siècles précédents ? Ils favorisent l'impulsion; très bien, mais un corps placé dans le vide, plongé et comme absorbé dans le vide, ne reçoit et ne communique aucune impulsion! Et malgré cela, ce corps est attiré et il attire ? Quelle horreur! Et le P. Castel administre ce qu'il croit être le coup de grâce: dans le vrai système des choses, on remarque autant de fuite que d'attraction; l'eau attire l'eau, je le concède; mais l'eau et l'huile mêlées ensemble se séparent et se fuient. (C'était confondre un peu l'attraction avec la pénétrabilité). De toute façon, conclut-il, M. Newton n'a fait que donner un air de nouveauté à un système aussi antique et aussi décrié que celui du vide, des attractions, etc... (31).

Ces vétilles ne sont pas tellement ce qui nous intéresse dans cet extrait. Il y a autre chose, et de plus sérieux. Le P. Castel, physicien moderne et respecté (son livre sur les mathématiques devait

---

(29) Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Amsterdam, 1714, *M. de Tr.*, 1718, février, p. 469.

(30) G. s'Gravesande, *Physicis elementa mathematica experimentis confirmatis*, Leyde, 1720; *M. de Tr.*, 1721, mai, p. 833.

(31) G. s'Gravesande, *op. cit.*, p. 837.

bientôt lui valoir l'honneur, sans l'avoir sollicité, d'être admis à la Société Royale de Londres) nous fournit une preuve tangible de la justification du grief que Voltaire adressa aux cartésiens: « Il est difficile de dire si Descartes contribua plus en France qu'il nuisit au progrès de l'esprit humain ». En s'écartant de l'expérience, « il s'égara et égara pour un temps l'Europe » (32). En ceci, Voltaire ne faisait que répéter ce qu'avait déjà dit Pascal, son ennemi. Lui aussi avait reproché à Descartes de venir à bout de la physique en raisonnant *a priori*. Pour connaître la nature, il n'y avait qu'un moyen selon lui: l'observer et expérimenter à son sujet. Au contraire, la hardiesse des pensées, leur enchaînement en un système propre à expliquer tous les phénomènes, ravissaient les disciples de Descartes au point de les rendre indolents: on aimait mieux s'en tenir à ce tableau de la nature trâcé par une main habile, plutôt que de chercher péniblement la vérité (33). Ainsi, la pénétration du cartésianisme avait pour conséquence un arrêt et une stagnation relative de la recherche. Le compte rendu du P. Castel est précieux sous ce rapport; il se plaint des nombreuses expériences et théories de Newton: elles le dépassent; elles ne sont pas à la portée du commun, et, dégénérant assez souvent en obscurité, elles ont de quoi étonner les plus habiles. Pour lui, la physique est une histoire raisonnée, qui a pour objet le vrai, le réel; ce qui le porte naturellement à accuser Newton du crime de penser et de raisonner au delà de la géométrie. Et on perçoit nettement son préjugé contre « le fait », « l'expérience » lorsqu'il lui reproche « de vouloir réduire les hommes à n'avoir absolument que des yeux » (34). On comprend dès lors pourquoi il trouve Newton et s'Gravesande obscurs; ils ne font que compiler « ces expériences rares, curieuses, ingénieuses, sans presque aucune des observations simples, naïves, faciles que la nature fournit abondamment dans tous les pays ».

Ce passage en dit long. Voilà pourquoi on peut affirmer que le P. Castel avait l'esprit cartésien, tout en s'efforçant de se libérer de la tutelle du maître. C'est tellement plus simple de s'en tenir au raisonnement en physique; puis, on n'a pas à monter ces laboratoires compliqués qui feront les délices de la marquise du Châtelet. On comprend que la France de cette époque ait perdu l'hégémonie dans les sciences, et que l'Angleterre ait pris les devants. L'esprit cartésien dans ce domaine menait à une impasse. Mais soyons juste:

---

(32) VOLTAIRE, *Œuvres inédites : Mélanges historiques publiés par F. Caussay*, Paris, Champion, 1914, t. 1., p. 79.

(33) F. DE DAINVILLE, *La géographie des humanistes*, Paris, Beauchesne, 1940, p. 415.

(34) *M. de Tr.*, 1721, mai, p. 824-828.

le P. Castel devait revenir de cette méprise. Un peu plus d'expérience devait le mettre sur le droit chemin et lui arracher contre les cartésiens le reproche que Voltaire devait leur adresser beaucoup plus tard:

« La méthode de Descartes m'a paru par deux endroits plus propre à retarder le progrès des sciences qu'à le favoriser. Car, premièrement, Descartes a confondu les deux méthodes, et donne celle de doctrine pour celle de l'invention, et celle-ci pour celle-là. C'est par analyse qu'on invente, selon lui, et par synthèse qu'on enseigne. La seconde chose où Descartes me paraît avoir méconnu la méthode de l'invention et borné par conséquent le progrès des sciences, c'est la mépris qu'il a inspiré pour les livres et pour les maîtres: en un mot, pour toute connaissance acquise par l'étude. Car il a voulu nous persuader que toutes les sciences qu'il avait apprises des maîtres ou des livres, loin de l'aider, lui avaient beaucoup nui, et qu'il lui avait fallu désapprendre et s'abandonner à la seule raison: c'est-à-dire, que Descartes a voulu nous apprendre non à produire de nouvelles idées, mais à les créer; mais le mal est qu'on n'a ni créé, ni produit rien de fort nouveau à sa suite, et que sa secte a eu beaucoup de copistes et d'échos, et très peu de créateurs et d'inventeurs. On frondait les anciens, on méprisait la science, on s'abandonnait à sa raison, ou plutôt à son maître dont on ressassait les règles » (35).

Jugement très sensé, que seule son indépendance vis-à-vis de Descartes avait pu le porter à exprimer. Le newtonianisme faisait donc réfléchir; il menait au développement, au progrès. Il créait un esprit positif, en réaction précisément contre les tendances métaphysiques du cartésianisme, dont le P. Castel se plaignait, sans percevoir clairement la portée de son reproche. On reviendra au progrès scientifique en émancipant la mécanique de la métaphysique, travail qui sera accompli par Newton lui-même. Lui et Leibniz avaient inventé en même temps le calcul des infiniment petits, mais ils interprétèrent de façon bien différente la notion de continuité sur laquelle ce calcul reposait; pour Leibniz le principe de continuité a un caractère logique *a priori ;* pour Newton, c'est une donnée de l'expérience (36). C'était une première victoire qui allait mener loin. Mais il fallait se défaire de tout préjugé national pour le voir.

Ici encore, une précision s'impose, qui expliquera les inquiétudes des cartésiens: c'est que le newtonianisme n'était pas de tout repos, surtout pour les ecclésiastiques. Leibniz n'a pas été le pre-

---

(35) Castel, *Mathématique universelle abrégée à la portée de tout le monde*, Paris, 1728, *M. de Tr.*, 1729, mai, p. 862-863.
(36) Léon Bloch, *La philosophie de Newton*, Paris, Alcan, 1908, p. 190.

mier ni le dernier à y voir une tendance peu cachée au matérialisme. Or le P. Castel, qui sera associé aux *Mémoires* pendant près de quarante années, était au courant de ces accusations, auxquelles il se prêta volontiers. C'est lui qui introduisit un ton franchement anti-newtonien dans les *Mémoires*. Un recueil de pièces diverses sur la philosophie, récemment paru, lui fournit l'occasion d'une mise au point. On ne tarde pas à voir que son opposition se base surtout sur les implications matérialistes de la doctrine.

En cela, il ne faisait que répéter des insinuations que Leibniz, profondément froissé de voir les Anglais prétendre à la priorité dans la découverte du calcul infinitésimal (37), avait adressées à l'auteur des *Principia*.

### Griefs faits au newtonianisme

Avant tout, le P. Castel en veut à Newton d'avoir tiré ses théories, surtout celle du vide, des principes mathématiques; car, « c'est un fait que les plus fameuses sectes de matérialistes se sont bornées aux principes mathématiques et qu'elles se sont attachées au vide comme à un principe fondamental pour le système du hasard, qu'elles substituaient à celui d'une intelligence divine » (38). Voilà ce qui le contrariait: Newton, sous l'influence de Démocrite et d'Épicure, cherchait-il à donner une base philosophique au matérialisme ? D'un autre côté, il y avait la menace du panthéisme. « Chez Newton on a de la peine à concevoir comment les corps ne sont pas partie de l'étendue spirituelle qui est Dieu: ce système serait en apparence moins injurieux à Dieu et aux hommes (que celui de Locke) mais ne revient-il pas au même ? » (39).

Autre chose: le mouvement est impossible dans le vide; donc, « un corps quelconque mû dans le vide sans empêchement autour d'un centre et dans une ligne courbe, serait un *miracle*. Cette philosophie ne comporte point la définition ordinaire du miracle, autrement ce ne serait qu'un tissu de miracles, sans qu'aucune loi de la nature y soit observée; triste situation de l'esprit humain ! On refuse de croire les miracles les plus avérés, et on se livre à des systèmes qui font un tissu continuel de miracles » (40).

On voit le dilemne que présente la philosophie newtonienne aux yeux du P. Castel: fondée sur des principes mathématiques, elle fait songer au système de Démocrite, et s'expose ainsi au re-

---

(37) *M. de Tr.*, 1721, juin, p. 963 et sq.
(38) *M. de Tr.*, 1721, juillet, p. 1236.
(39) *Ibid.*, p. 1233.
(40) *M. de Tr.*, 1721, juillet, p. 1245.

proche d'être matérialiste; prônant le mouvement dans le vide, elle fait appel à un miracle continuel et encourt le reproche d'être trop spiritualiste. Pour le Jésuite, il n'y avait pas d'échappatoire. Les griefs faits au newtonianisme étaient donc sévères, il y reviendra au besoin. L'insinuation se faisait plus nette quelque temps plus tard; d'après le système de Newton, Dieu ne devait-il pas remettre la main à son ouvrage pour renouveler la machine du monde qui tombe dans un engourdissement général ? Le P. Castel ajoute: Est-ce qu'Épicure, est-ce que Lucrèce... n'avaient pas prédit cela il y a mille, deux mille ans (41) ?

Mais décidément la théorie n'a pas été renversée. Le P. Castel se plaindra quelques mois plus tard, lorsqu'il sera contraint de rouvrir le procés contre Newton, que « quelque réfutation qu'on ait faite de ces systèmes, ils roulent pourtant toujours. L'un prouve, l'autre réfute, mais personne ne démontre » (42). Ces mots convenaient bien à ses propres efforts. D'où son inquiétude croissante: « les attractions proscrites par le bon sens se relèvent déjà à l'aide des mathématiques ». Ah ! « au lieu de déclamer contre les attractions, Descartes et ses sectateurs auraient mieux fait d'en démontrer solidement la fausseté ». C'était demander d'eux ce qu'il se sentait incapable de faire. Mais il s'y met tout de même: «Qu'on abandonne la lune à elle-même et sans mouvement, dit M. Newton, elle tombera sur la terre». Mais si on le nie comment le prouvera-t-on ? « Dans le système de M. Newton la terre tourne; donc, une pierre qu'on a élevée au milieu de l'air tourne aussi; or, elle tombe; la lune doit donc tomber, surtout étant dans le vide, ainsi que M. Newton le prétend » (43).

En parcourant de tels arguments, on comprend que le P.Castel se sente impuissant à réfuter Newton. On s'explique surtout son angoisse en présence d'une théorie qui gagne sans cesse du terrain. Malheureusement il ne parvenait pas à comprendre que Newton ne méritait pas le reproche des qualités occultes. Par une vue de génie, il avait compris que la même force devait régir non seulement les corps à la surface de la terre, mais les planètes elles-mêmes dans leurs diverses révolutions. Toutefois les physiciens mécanistes ne pouvaient pas ne pas réagir. Pour Huygens, Leibniz et les autres, l'hypothèse était absurde; c'était faire intervenir un pouvoir incorporel et inexplicable, révoltant pour des esprits accoutumés à ne recevoir en physique que des principes incontestables et évi-

---

(41) *M. de Tr.*, 1721, novembre, p. 1981.
(42) M. Hermann, *De mechanica gravitatis causa nondum inventa*, Francofurti ad Viadrum, s. d., *M. de Tr.*, 1721, août, p. 1326.
(43) M. Hermann, *op. cit.*, *M. de Tr.*, 1721, août, p. 1334.

dents. Le P. Castel suivait ces révoltés pas à pas. Personne n'écoutait quand Newton protestait qu'il s'était borné à énoncer un fait, non à formuler une explication. Il se défendait de croire que l'attraction mutuelle des corps fût un fait physique ultime, un attribut essentiel et inséparable de la matière. Et il lançait ce mot célèbre: « La raison de ces propriétés de la pesanteur, je n'ai pas encore pu la déduire: je ne construis pas d'hypothèses » (44).

C'était la ruine du cartésianisme; on lui répondait en substituant une forme perfectionnée de la théorie cartésienne des tourbillons, qui pût arriver à rendre compte des mouvements des planètes. Le P. Castel s'en impatientait avec raison: « Il y a si longtemps qu'on sent l'insuffisance de cette explication qu'il ne devrait plus en être question; système désespéré, qui doit faire place à quelque chose de mieux, et de tout différent, nul correctif ne pouvant le rétablir » (45).

D'ailleurs Newton ne pouvait avoir raison, car jamais pareille masse de vérités, démontrées mathématiquement par leur accord avec les observations de toutes les époques, n'avaient été présentées d'un seul coup au monde (46). Mais ce qui était plus grave, c'est que l'attraction, et ce reproche intéressait particulièrement le P. Castel, paraissait introduire un spiritualisme outré, inquiétant. On pouvait, au point de vue mécanique, considérer l'univers comme fonctionnant seul, et transmettant de proche en proche à ses diverses portions de matière la part de mouvement dont il était perpétuellement dépositaire. Mais cette transmission n'était possible que par des choses (toute autre notion répugnant nettement au mécanisme), car elle eût impliqué autrement ce postulat «dont la flagrante absurdité ne résistait pas à l'examen » qu'un corps pouvait agir en un lieu sans s'y trouver en réalité. La théorie de Newton aboutissait donc à douer les particules matérielles de connaissance et à les rendre vraiment divines « afin qu'elles puissent connaître sans aucun intermédiaire ce qui se passe en des lieux fort éloignés d'elles et y exercer leurs actions » (47). On pouvait comprendre qu'un mouvement naquît d'un autre mouvement, parce que c'étaient choses homogènes; mais qu'il naquît d'une force, c'est-à-dire de quelque chose d'hétérogène, voilà qui dépassait l'entendement.

Le P. Castel s'opposait donc énergiquement au progrès du

---

(44) Newton, *Principia*, def. VIII et Schol. gen. Voir Stallo, *La physique moderne*, chapitre 5.

(45) *M. de Tr.*, 1733, avril, p. 709-710.

(46) Voir Faye, *Sur l'Origine du monde*, Paris, 1904, p. 114.

(47) Descartes, *Œuvres*, t. 4, p. 396.

newtonianisme; ce qui ne veut pas dire qu'il fît siens les principes de Descartes. Il allait donner sous peu au public un livre où la théorie de Descartes sur la cause de la pesanteur allait être magistralement réfutée et... remplacée par la sienne. Or il profite de son extrait du traité de Hermann pour administrer quelques coups secs et enlever toute originalité au maître des tourbillons. D'abord tout le monde sait que le système de la pesanteur de Descartes se trouve précisément chez Empédocle; Aristote en a donné le texte formel dans ses livres du Ciel, livre 2, chapitre 14. Puis il le réfute. Quel dommage que Descartes n'ait pas lu Aristote ou Empédocle; peut-être eût-il senti le faible de son système, et son grand génie, tourné ailleurs, eût peut-être saisi le but dont il s'est si fort écarté: « car le mouvement des tourbillons étant essentiellement perpendiculaire à l'axe, ou se faisant selon des plans perpendiculaires à l'axe, les corps qu'il repousse ne sauraient avoir une autre direction » (48). Quant aux disciples de ce maître impérieux, « quelque effort qu'ils aient paru faire pour sortir de ses chaînes, ils n'ont point su cacher qu'ils étaient nés pour l'esclavage; s'ils ont pris quelque liberté avec son système, on peut la mesurer par la longueur de leurs chaînes ». C'était faire entendre clairement que son propre système devait marquer une émancipation sans retour.

Mais ce traité sur la pesanteur qui devait paraître « sous peu » tardait à voir le jour. Les imprimeurs ne se pressaient pas. Deux ans plus tard, le P. Castel en donna une idée générale dans les *Mémoires*, et osa affirmer que si son système avait quelque avantage sur ceux qui avaient déjà paru, ce serait surtout celui d'être plus chrétien, en ce qu'il serait plus conforme à l'Écriture, et qu'on y verrait les corps placés, chacun précisément dans le rang où l'Écriture les mettait, dans l'ordre de la création: avantage qui ne se rencontrait pas dans celui de M. Descartes (49).

Il est légitime de se demander si le P. Castel parviendrait jamais à renverser le newtonianisme, qu'il croyait suspect de matérialisme, en choisissant d'établir les bases de sa propre physique sur les données de l'Écriture pour lui donner un caractère plus chrétien. Ce dessein de donner une teinte religieuse à son traité pour répondre aux soupçons que l'on se faisait, à tort, sur les théories de Newton, démontrait bien son inquiétude, mais allait aussi paralyser ses efforts. Pour réfuter les physiciens anglais, il fallait rester dans le domaine de la science.

Il ne fait pas de doute que dans une matière où le seul souci des savants devait être de se rendre à la vérité, quelle qu'elle fût, les

---

(48) *M. de Tr.*, 1721, août, p. 1345.
(49) *M. de Tr.*, 1723, septembre, p. 1590.

préjugés nationaux jouaient un rôle des plus importants. C'est ce que ne manquaient pas de constater, de temps à autre, les rédacteurs des *Mémoires*. Leibniz avait prétendu, en géomètre, que la force du mouvement était proportionnelle non à la vitesse mais au carré de la vitesse. Les Allemands n'ont pas été lents à accepter cette nouvelle opinion: ce qui incita le P. Castel à se plaindre du rôle joué en science par les préjugés nationaux:

« Il suffit d'être né en Allemagne pour croire et publier que la force du mouvement dépend du carré de la vitesse, et d'être en Angleterre et en France pour prétendre que cette force dépend de la simple vitesse. Descartes a dit celui-ci, c'est donc le sentiment français. M. Leibniz a avoué celui-là; ainsi pensent donc tous les Allemands. M. Leibniz a des disputes avec les Anglais; les Anglais rejettent donc son système ».

Mais voici l'application théologique: « Et puis vous verrez de ces savants beaux-esprits débiter froidement qu'en fait de religion et de mystères, l'autorité ne doit point nous conduire, et que la raison, c'est-à-dire leur raison, a des droits » (50). Oui, les préjugés nationaux jouaient un rôle même dans les sciences; mais le P. Castel n'était pas si détaché de ces préjugés qu'il le croyait. Pour anti-cartésien qu'il fût, il n'avait pas manqué de s'indigner, quelque temps auparavant, quand l'Allemand Hermann avait osé insinuer que Descartes avait pris son système de la pesanteur, par un plagiat, à Kepler. « Kepler est-il donc le roi de la nature qu'on ne puisse y faire aucune découverte, qu'il n'ait droit de revendiquer comme son bien ? Rien de plus opposé que Descartes à Kepler, et cependant on veut absolument que Descartes soit le plagiaire de Kepler » (51). On ne tolérait pas que des étrangers tentent de souiller l'honneur d'un héros français, fût-il un ennemi.

Malgré tout, personne ne parvenait à ralentir le progrès du newtonianisme. Le P. Castel jetait des cris d'alarme: ce système qu'on qualifiait d'absurde « commence pourtant à nous gagner; ce qui marque que le goût de la saine philosophie est bien tombé parmi nous » (52). Mais on commençait à comprendre Newton et on désertait le camp cartésien. Maupertuis n'était pas des derniers. Le P. Castel s'accordait avec lui pour rendre justice à Newton: l'attraction n'était pas une cause physique, mais un fait, comme un principe mathématique, de la supposition duquel résultent

---

(50) *Philosophical Transactions*, 1726, *M. de Tr.*, 1728, mars, p. 487-488.

(51) *M. de Tr.*, 1721, août, p. 1327.

(52) *M. de Tr.*, 1733, avril, p. 660.

d'autres faits (53). Toutefois, avec la modestie voulue il ne se gênait pas pour conseiller un compromis qui ferait cesser la bagarre: on n'avait qu'à accepter son principe à lui, le principe de la répulsion. Ce principe « concilie l'impulsion et la simple attraction, l'attraction n'étant absolument qu'une moindre répulsion; et la pierre tombant sur la terre uniquement parce que repoussée de toutes parts, la terre la repousse moins que le ciel avec qui elle est plus hétérogène » (54).

On en était là; et il poursuivait: « Que ne doit point tenter la saine philosophie, plutôt que d'admettre le vide et les attractions » (55). Inutile de dire que ce compromis, tout à l'avantage du P. Castel, ne fut pas jugé acceptable et ne calma pas les esprits. Mais que le Jésuite ait même songé à faire une place à l'attraction montre bien le progrès qu'avait fait cette théorie en France; d'une façon ou d'une autre, elle devait être incorporée à tout traité de physique, ayant obtenu bon gré, mal gré, droit de cité. On ne pouvait pas l'accepter telle quelle, mais il fallait l'accepter.

Quelques mois plus tard, M. de Molière donnait le ton en voulant réunir « en quelque manière, Descartes avec Newton, le plein avec le vide, et l'impulsion avec l'attraction » (56). C'était un compromis que Maupertuis n'entendait pas accepter; mais Voltaire allait bientôt allier ses efforts aux siens pour faire pencher la balance en faveur de la théorie du physicien anglais.

---

(53) MAUPERTUIS, *Discours sur les différents signes des astres*, Paris, 1732, *M. de Tr.*, 1733, avril, p. 706.

(54) *Ibid.*, p. 708.

(55) *M. de Tr.*, 1733, avril, p. 717.

(56) J. P. DE MOLIÈRE, *Leçons de physique*, Paris, 1733, *M. de Tr.*, 1734, novembre, p. 2047.

# DEUXIÈME PARTIE

## LES MÉMOIRES DE TRÉVOUX:

## TÉMOINS DES IDÉES MORALES ET PÉDAGOGIQUES

**1701-1734**

## Chapitre Premier

# LES JÉSUITES ET LES MORALISTES

### Le déclin du probabilisme

La Compagnie de Jésus eut peine à se remettre des coups que lui avait portés Pascal. On serait tenté de se demander jusqu'à quel point ses efforts ont été couronnés de succès. Même après la réhabilitation officielle de sa morale par la canonisation d'Aphonse de Liguori (1), dont la doctrine reprend pour une bonne part celle des moralistes de la Compagnie (2), les termes « jésuitique », « jésuitisme » subsistent toujours, et ils sont là pour rappeler une défaite devant l'opinion publique du XVII^e^ siècle. Même si on écarte tout soupçon de mauvaise foi de la part de Pascal, reste pourtant le reproche d'une légèreté dont les suites n'ont cessé de peser sur les victimes. Avouons toutefois que les cris indignés du moraliste intransigeant avaient mis à nu certaines faiblesses des casuistes, coupables de n'avoir pas compris la vraie portée des principes enseignés par les maîtres. De là à conclure qu'ils ont mis en péril la casuistique catholique et les mœurs publiques, il est permis de croire, jusqu'à preuve du contraire, qu'il y a loin.

Mais un fait persiste: il y eut au milieu du XVII^e^ siècle une « question de la morale relâchée » et les reproches répétés des Généraux de la Compagnie, les mises à l'Index, les Brefs pontificaux ne permettent pas d'en douter. Cependant, les condamnations d'Alexandre VII et d'Innocent XI ont été acceptées par la théologie morale avec une telle bonne volonté qu'elle s'est portée vers un rigorisme très marqué, dont Saint Alphonse aura grand'peine à la faire revenir (3).

---

(1) Le 18 mars 1803, un décret de la Sacrée Congrégation des Rites prononçait les opinions de St Alphonse « sûres et exemptes de dangers ».

(2) St Alphonse alla jusqu'à écrire: « D'ordinaire j'ai suivi le sentiment des Jésuites et non celui des Dominicains, car les opinions des Jésuites ne sont ni larges, ni rigides, mais de juste milieu... En fait de morale, je ne cesserai de le répéter, ils ont été et ils sont encore les maîtres », *Corresp. spéciale*, Lille, 1888-93, 30 mars, 1756, p. 10.

(3) Il sera toujours possible de trouver chez les moralistes des erreurs et des défaillances tenant aux préjugés locaux, et, par exemple, que certains moralistes espagnols aient été indulgents en matière de duel, ou les Allemands en matière de jeûne, cela prouvera seulement que l'on ne cesse jamais

Gardons-nous de croire que, dans cette querelle, Pascal ait jeté la première pierre. Il avait eu des devanciers, et qui n'étaient pas du parti. On sait que l'*Augustinus*, qui est de 1640, ne commença à se répandre en France qu'en 1641 (4). Or l'affaire Bauny éclata bien avant cette date; sa *Somme des péchés* était frappée par le Saint Office en 1640: la campagne était déclanchée contre la morale relâchée, et le premier coup partait de Rome. Pour expliquer comment les moralistes en étaient venus là, rappelons que dès cette époque, les théologiens se trouvaient en présence de problèmes graves et délicats: il s'agissait de tenter une conciliation entre la vie moderne et les prescriptions de la morale chrétienne. Si les efforts de certains moralistes pour mener à bien cette conciliation contribuèrent « à mettre des coussins sous les coudes », le danger essentiel ne se trouvait pas là; il était d'oublier que l'essentiel est de chercher à devenir meilleur. Les « peccamètres », s'intéressant encore trop au côté négatif de la morale, semblaient vouloir moins favoriser la pratique des vertus chrétiennes que préciser jusqu'où l'on pouvait aller sans risquer l'enfer (5). Port-Royal sut profiter de cette situation pour implanter son rigorisme dans la conscience chrétienne. Pourtant, il ne constituait pas la première source de l'opposition à la morale large. Avant lui il y avait eu des condamnations romaines qui étaient sans lien avec le jansénisme, à moins que l'on ne veuille voir en Urbain VIII un instrument du parti.

Il serait donc inexact d'identifier, au début, les protagonistes de la morale sévère avec les défenseurs de l'*Augustinus*. Mais si l'on veut préciser l'histoire du mouvement indulgent, il faut pourtant tenir compte de la théorie du probabilisme, que Bossuet qualifiait « une des plaies de l'Église ». Ce sont les outrances du probabilisme qui menèrent au laxisme; en droit, le probabilisme n'y aboutissait pas forcément. Cependant, avec la confiance exagérée qu'elle donnait en l'opinion des moralistes, cette théorie en vint à favoriser, au début du XVII$^{e}$ siècle, le développement des solutions les plus hasardées. On comprend pourquoi ses adversaires n'hésitèrent pas à faire retomber sur la théorie elle-même la responsabilité de ces déviations (6).

---

absolument d'être de son pays. Précisions que dans ce chapitre on entend par moraliste un specialiste en théologie morale.

(4) J. Carreyre, *Jansénisme*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 10, col. 329-330.

(5) P. Delhaye, *La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui*, dans *Revue des sciences religieuses*, avril, 1953, p. 119.

(6) E. Amann, *Laxisme*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 37 sq.

Il s'ensuit que les attaques dirigées contre la morale relâchée, qu'on était porté à identifier avec le probabilisme, tournèrent rapidement en attaques violentes contre la morale enseignée par la Compagnie de Jésus, favorable au probabilisme; on procédait ainsi à l'identification du laxisme avec la morale des Jésuites. Et c'est à l'apparition de la *Théologie morale des Jésuites* (1644) (par Arnauld ?) qu'il faut faire remonter cette identification simpliste, qui va peser désormais sur toute la controverse, et qui assimile Jésuites et défenseurs de la morale relâchée, jansénistes et partisans de la morale sévère. La réalité était tout autre; quand les autorités ecclésiastiques réagirent contre certaines décisions larges de la casuistique, elles ne songeaient pas à attribuer aux seuls Jésuites des excès dont des représentants de divers Ordres religieux n'étaient pas innocents (7).

Fauteurs ardents du probabilisme, les Jésuites français en étaient venus progressivement à professer un respect souverain des consciences, qui s'interdisait, comme par scrupule, d'imposer aux âmes toute obligation incertaine. Ce souci comportait inévitablement la tendance à une largeur d'esprit que le rigorisme janséniste ne pouvait accepter. Un examen, même rapide, des propositions taxées de laxisme suffit à montrer que, dans l'ensemble, les adversaires de cette casuistique avaient vu juste; sans doute, dans l'énorme masse de solutions inattaquables produites par les casuistes, on était allé dénicher les quelques douzaines qui prêtaient le plus à la critique. D'autre part, les Jésuites se sont souvent plaints, à tort ou à raison, de ce que l'influence prépondérante des Dominicains au Saint Office contribuât à attirer sur eux les sévérités romaines. On s'explique qu'en 1686 ils aient émis le vœu « ut Congregatio (generalis) supplicaret Summo Pontifici ne in posterum esset penes Patres Dominicanos arbitrium approbandi vel reprobandi libros nostrorum auctorum » (8). Vœu significatif, qui laisse percevoir la sensibilité des Pères à l'influence des Frères Prêcheurs à Rome. Pour remédier à la difficulté, il fallait aller jusqu'à la racine du mal, qu'on suppose être le probabilisme. Le probabiliorisme allait restaurer l'équilibre (9). Les temps ont montré que le diagnostic était par trop superficiel.

---

(7) T. Slater, *A Short History of Moral Theology*, New-York, Benziger, 1909, p. 30.

(8) J. Astráin, *Historia de la Compañía de Jesús en España*, t. 6, Madrid, 1920, p. 355.

(9) Le probabilisme tel que les moralistes catholiques l'entendent et tel que l'Église permet de l'enseigner librement et de l'appliquer, n'est qu'une méthode pour trancher, sous l'inspiration de la raison et de la conscience interrogées sérieusement et de bonne foi, les cas pratiques où la conduite

Ce qui nous intéresse ici, c'est la façon dont les Jésuites des *Mémoires de Trévoux* ont réagi devant le retrait progressif du probabilisme au XVIIIe siècle. Les condamnations successives de Rome invitaient les Jésuites à s'interroger. Un de leurs Généraux avait même tenté d'écarter cette doctrine de la Compagnie. Le probabilisme vivait de mauvais jours. Le P. Thyrse Gonzalez (1686-1705) favorisait nettement le *probabiliorisme*, et lutta énergiquement pour le faire accepter de la Compagnie. En 1702 ce Général était allé jusqu'à communiquer une supplique au Pape Clément XI, le priant de sauver l'Ordre de la ruine qu'il se préparait par son attachement excessif au probabilisme (10). Or les *Mémoires* voyaient le jour sous son généralat. De plus, les directives de l'Assemblée du Clergé de 1700 avaient eu une répercussion considérable sur la théologie morale. Bossuet surtout n'avait pas ménagé les moralistes indulgents et la théorie du probabilisme. Il est incontestable que les directives de l'Assemblée ont fixé pour longtemps la physionomie de l'enseignement moral en France. Les Jésuites certainement se sentaient visés. Mais il serait simpliste de croire qu'ils allaient abandonner facilement et promptement leurs positions. Ils avaient le sentiment d'appartenir à un âge nouveau tranchant nettement avec le passé. Ils étaient les modernes de leur temps. C'est mal les connaître que de croire qu'ils reviendraient docilement à des positions abandonnées vers la fin du XVIe siècle. Ce retour au passé n'avait rien qui les attirât.

Le P. Gonzalez avait fait plus de convertis parmi les Jésuites italiens que parmi les français. Ce fut un étonnement général en France quand, en 1703, le P. Gisbert emboita le pas et fit publier son *Anti-probabilisme*, où il cherchait à démontrer que le probabilisme renversait l'ordre et protégeait le libertinage (11). Il est significatif que les *Mémoires* n'y fassent même pas allusion. On serait porté à croire que ce moraliste ne représentait pas les sentiments

---

à tenir n'est clairement indiquée par aucune loi divine ou humaine, ni naturelle ou positive. Le probabilisme admet donc que l'obligation est nulle pratiquement toutes les fois qu'il y a des deux côtés de la liberté et de la loi une probabilité sérieuse et valable. Le probabiliorisme au contraire exige, pour qu'on puisse user de la liberté, qu'elle ait en sa faveur une probabilité supérieure à celle de la loi. Voir Brucker, *Études*, 1901, p. 800.

(10) J. Brucker, *Le prétendu décret d'Innocent XI contre le probabilisme*, dans *Études*, 1901, t. 86, p. 792.

(11) Le P. Gonzalez avait ordonné aux provinciaux de ne pas empêcher la publication des traités attaquant le probabilisme. De toute façon, le livre du P. Gisbert produisit un vif émoi parmi les Jésuites français. Voir Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 3, Paris, Picard, 1898, col. 1463-1466.

de la masse des Jésuites français. L'année suivante, le P. Camargo, Italien, publiait un autre traité anti-probabiliste. Même silence dans les *Mémoires*. Le P. Bonnet avait fait paraître des opuscules où se trouvait un traité de morale; dans le compte rendu des *Mémoires*, on trouve cette phrase que le rédacteur se refuse à commenter: « Le P. Bonnet est persuadé que l'on doit suivre l'opinion la plus probable contre la moins probable et la moins sûre » (12). Par contre, le livre du P. Francolini rend le rédacteur plus éloquent; l'Italien s'élevait contre le rigorisme surtout dans les Pays Bas, où un grand nombre de moralistes faisaient profession d'une sévérité outrée, éloignant ainsi les fidèles du sacrement de pénitence. L'extrait laissait entrevoir de la sympathie pour la thèse de l'auteur; et, arrivé au chapître inévitable sur le relâchement, le rédacteur se permet cette réflexion « que si quelques casuistes des derniers temps ont enseigné une morale trop relâchée, leurs opinions n'ont pas été fort communes, et elles ont été bientôt réprouvées » (13). C'était glisser bien vite sur le bruit qu'avaient produit ces opinions singulières.

Quelques années plus tard, un rédacteur plus sérieux, et surtout plus impartial, se permettait de revenir sur le passé; on sent qu'il avait été témoin des coups reçus par ses confrères. Il s'agissait de faire l'analyse d'un traité où, sous le voile protecteur de l'anonymat, l'auteur défendait vigoureusement le probabilisme décrié, tout en se réservant d'ajouter à son traité un long catalogue des erreurs et des opinions relâchées. Là, le rédacteur discret se refusait à le suivre:

> « Et bien loin de ramener le souvenir de ces preuves de la faiblesse de l'esprit humain, on souhaiterait de les ensevelir dans un profond oubli. Le respect que nous devons à nos premiers maîtres ne consiste pas à les suivre où ils ont mal enseigné, mais à les excuser autant que possible, ou du moins à ne pas révéler leurs fautes » (14).

L'auteur du traité prétendait que l'opinion probable ne perdait rien de sa probabilité en présence d'une autre opinion plus probable: l'une et l'autre subsistaient avec leurs différents degrés de probabilité. La probabilité devenait une bonne règle de mœurs selon laquelle il était permis d'agir. Le rédacteur partage visi-

---

(12) Antonii Bonnet, *Opuscula*, Toulouse, 1701, *M. de Tr.*, 1703, décembre, p. 2143.

(13) *Clericus romanus contra nimium rigorem munitus*, Rome, 1705, *M. de Tr.*, 1707, octobre, p. 1792.

(14) *Tractatus probabilitatis ex principiis antiquorum compositus*, Louvain, 1707, *M. de Tr.*, 1714, août, p. 1738.

blement ce sentiment, et se contente d'ajouter: « On ne croit pas que demeurant en ces termes, il ait à craindre beaucoup de contradicteurs » (15).

Le P. Mamiami, Jésuite italien, ébranlé par la thèse du P. Gonzalez, et sentant que le probabilisme commençait à s'effondrer, tenta de le mettre en harmonie avec la théorie des probabilioristes dans un ouvrage qu'il osa dédier à Clément XI. Le rédacteur qualifia cet essai « d'espèce de paradoxe » (16). Mais les temps devenaient troubles; la lutte autour de la Constitution *Unigenitus* retenait seule l'attention. La morale passait au second plan. On était pour ou contre Quesnel. L'accent revenait sur le dogme, car c'est l'autorité pontificale qui cette fois était visée. Quand les nuages se dissiperont quelques années plus tard, on pourra constater, d'après les nouveaux traités de morale, que le probabilisme était vaincu. Victorieux sur le front du jansénisme, les Jésuites devaient avouer leur impuissance à sauver le probabilisme. Ils ne résistaient plus. Leurs moralistes étaient passés au camp des probabilioristes.

En 1726, le Jésuite Antoine fait paraître un traité de théologie morale que le P. Bauny aurait désavoué. C'était du probabiliorisme pur. Plus tard, Saint Alphonse de Liguori devait qualifier sa doctrine de « très sévère » (17). Les *Mémoires* préférèrent ne pas en parler, bien qu'il ne passât pas inaperçu. Mais, en 1732, parut une nouvelle édition augmentée. Dans l'intervalle, les évêques l'avaient imposé partout dans leurs séminaires; les lettres de recommandation s'accumulaient sur le bureau de travail de l'auteur. Un compte rendu dans les *Mémoires* s'imposait. Temps idéal pour donner une théologie morale, remarque le rédacteur: « elle vient d'être épurée par un nombre de censures que des contestations excitées pour d'autres fins ont procurées depuis un siècle » (18). L'allusion est claire. Le rédacteur poursuit son analyse par une apologie subtile à l'égard de ses confrères:

« Les casuistes ont eu différents points de vue en écrivant. Les uns se sont proposé de faire connaître sur chaque point de morale ce qui est permis; les autres, ce qui est défendu; par là, les uns ont paru relâchés, les autres se sont donnés pour rigoristes. Une méthode composée des deux

---

(15) *Tractatus probabilitatis ex principiis antiquorum compositus*, Louvain, 1707, *M. de Tr.*, 1714, août, p. 1738.

(16) *Concorde de la doctrine des probabilistes avec celle des probabilioristes*, Rome, 1708, *M. de Tr.*, 1709, février, p. 354-355.

(17) C. Sommervogel, *Gabriel Antoine, S. J.* dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 1, col. 1444.

(18) G. Antoine, *Theologia moralis*, Paris, 1732, *M. de Tr.*, 1732, octobre, p. 1762.

les eût mis au juste point. La crainte d'être critiqué ou censuré fait préférer le second parti » (19).

C'était beaucoup simplifier le problème de la casuistique, et il est permis de croire « qu'une méthode composée des deux » n'aurait évité la censure que si ses partisans avaient su se garder mieux que bien des probabilistes de spéculations hasardées sur des cas limites.

Les principes du P. Antoine favorisaient la loi, sans ambages: entre deux opinions probables, il y avait obligation étroite à suivre la plus sûre; à ne pas le faire, il y aurait péché. Puis, de peur qu'il ne parût singulier d'être anti-probabiliste dans la Compagnie, le rédacteur se hâtait de dresser une liste d'antiprobabilistes Jésuites, en déclarant hautement au préalable que les premiers agresseurs du probabilisme avaient été des Jésuites: Rebellus, Comitolus, Bianchi, Elizade, Estrix, Thyrse Gonzalez, de Camargo, Malatra, et un Français, le P. Gisbert, au début du siècle (20).

Il était de bon ton désormais de suivre l'opinion la plus sûre. Provisoirement, Pascal l'emportait, et ses ennemis se repliaient. Le P. Antoine se montrait « exact et sévère » et gagnait l'approbation du rédacteur. On ne s'étonnera pas qu'il porte le scrupule jusqu'à se dérober devant la licéité ou l'illicéité de la restriction non-purement mentale. Il évoquait le pour et le contre mais ne s'engageait pas. Sa timidité démontre bien à quel point le probabilisme cédait le terrain.

## Rancune envers Pascal

On l'a vu, certains rédacteurs en étaient venus à battre leur coulpe dans les *Mémoires* au sujet des écarts casuistiques de leurs confrères. Le langage, très nuancé certes, ne niait pas pour autant leur part à la culpabilité commune. Cependant, il n'était jamais entré dans leur pensée que Pascal dût être innocenté. Son nom apparaît rarement dans leurs extraits; mais, on ne le sent que trop, ils ne peuvent l'écrire sans quelque irritation. Leur défaite demeure toujours un spectre devant leurs yeux.

Que M. de Cambrai se soit jeté dans la mêlée janséniste lors du *Cas de Conscience*, rien ne pouvait leur plaire devantage; ils ne s'en cachèrent pas. Que l'on songe seulement à leur assiduité à rendre compte de ses moindres écrits contre le parti, et surtout que l'on mesure l'ampleur insolite de leurs extraits: au lieu des vingt pages

(19) *Ibid.*, p. 1763.
(20) *M. de Tr.*, 1732, octobre, p. 1765.

habituelles ou moins, leurs comptes rendus de ses écrits polémiques s'étendent jusqu'à trente et quarante. Mais il y avait autre chose: le coup d'essai de Fénelon contenait bien des traits dirigés contre la mémoire de Pascal; sur la question de l'autorité de l'Église dans les faits dogmatiques il n'avait pas hésité à condamner ce « subtil auteur qui voulait rendre la décision de l'Église fausse, ridicule et odieuse » (21). La joie du rédacteur croîtra de page en page, ainsi que sa sympathie pour « l'ingénieux défenseur de l'infaillibilité de l'Église » (22). Et quand Fénelon arrache une autre arme à Pascal en donnant la véritable interprétation thomiste de la grâce, l'asile du parti, le rédacteur se permettra une réflexion sur les *Lettres Provinciales* dont la Compagnie avait encore à souffrir: « Ce livre est encore les délices du Parti » (23). Et il poursuivait:

« Ces réflexions de M. de Cambrai doivent faire craindre que ceux qui louent ces *Lettres* sans réserve et sans mesure, qui en procurent tant d'éditions, qui les distribuent avec tant de profusion, qui en conseillent la lecture jusque dans le confessional, n'aient pas sincèrement abandonné l'erreur de la première proposition condamnée » (24).

Il faisait allusion aux cinq propositions de l'*Augustinus* condamnées par Rome.

Non, il n'était pas facile aux Jésuites d'oublier le ridicule dont Pascal les avait accablés. Quelques mois auparavant le P. Despineul avait répondu à Leclerc, qui s'était permis de lui rappeler, en passant, les bienfaits que le saine morale devait aux *Provinciales*. Cette simple allusion avait suffi pour déchaîner l'éloquence du Jésuite et la faire déborder en accusations amères à l'endroit du célèbre représentant de Port-Royal. La plaie était donc encore vive, puisque, même à cette distance du conflit, la remarque de Leclerc poussait le rédacteur à entasser pêle-mêle sur la tête de Pascal des injures où s'étalait toute la rancune de la Compagnie.

Il est vrai que, tout récemment, le *Cas de Conscience* avait mis encore une fois en évidence tout le problème du jansénisme; avec lui, le spectre de Pascal reprenait chair et os, et recommençait à les hanter: « *Lettres* (Provinciales) satiriques, remplies d'erreurs, de faussetés, et de calomnies... il n'y a que la malignité

---

(21) Fénelon, *Ordonnance et instruction pastorale*, *M. de Tr.*, 1704, juin, p. 860.
(22) *Ibid.*, p. 861.
(23) *M. de Tr.*, 1704, juin, p. 975.
(24) *M. de Tr.*, 1704, juin, p. 877.

des ennemis des Jésuites et le style comique dont elles sont composées qui leur aient donné cours » (25). On comprend qu'ils aient crié à la calomnie; on comprend moins bien que, dans leur fureur, ces humanistes aient prétendu méconnaître les qualités incontestables du style de leur ennemi. La douleur les aveuglait.

Ce cri ne devait pas avoir de suite. Ce n'est qu'en 1725 que Pascal rentrera en scène. Il s'agissait de la réfutation de Pascal par le P. Daniel (1694). A cette époque elle se trouvait insérée parmi les œuvres complètes de l'auteur, qu'on venait de publier. En feuilletant ces trois énormes tomes, le rédacteur jeta les yeux sur les *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe*, et gémit: cette réponse venait un peu tard, près de quarante ans après les fameuses *Lettres*. Mais ceci ne signifiait pas que Pascal n'ait pas eu de contradicteurs de son vivant. Puis, il avoue que ces volumes d'apologie « bien raisonnés et solidement écrits » comptaient peu avec un tel ennemi, car « les délicatesses de la langue, l'agrément du style, la finesse de la raillerie étaient de terribles armes entre les mains de M. Pascal » (26). Les apologistes de la Compagnie, plus théologiens que bons écrivains français, et qui parlaient dans un livre « comme ils auraient disputé sur les bancs », ne manquaient pas d'effaroucher leurs lecteurs. Quel est donc, d'après le rédacteur, le grand mérite du P. Daniel ? Outre la finesse du style, c'est le fait d'avoir recueilli dans l'appendice les passages latins cités ou indiqués dans l'ouvrage. « Qui en aurait demandé autant à M. Pascal l'aurait fort embarrassé » (27). Et il concluait en insistant sur l'injustice qu'il y a à imputer au corps les incartades de quelques particuliers.

Une telle mise au point ne ressemblait guère à celle du P. Despineul. Un calme relatif avait corrigé son optique. D'ailleurs à cette date le jansénisme, tout en jouissant encore de l'appui de Noailles, continuait à se discréditer. Pascal ne l'aurait pas reconnu: le richérisme s'y était installé. Les écarts doctrinaux avaient largement dépassé la morale indulgente à laquelle il s'était attaqué. Le rédacteur pouvait donc se permettre le luxe de certaines concessions: oui, il y avait eu des écarts au temps de Pascal; mais ils

---

(25) *M. de Tr.*, 1702, août, p. 4 du supplément.

(26) P. Daniel, *Réponses aux fameuses Lettres Provinciales de M. Pascal* dans *Recueil de divers ouvrages philosophiques, théologiques, historiques, apologétiques et critiques*, Paris, Coignard, 1724, *M. de Tr.*, 1725, octobre, p. 1864.

(27) P. Daniel, *Réponses aux fameuses Lettres Provinciales de M. Pascal*, dans *Recueil de divers ouvrages philosophiques, théologiques, historiques, apologétiques et critiques*, Paris, Coignard, 1724, *M. de Tr.*, 1725, octobre, p. 1869.

étaient dûs à quelques particuliers et la Compagnie ne les avait jamais faits siens.

Quelques années plus tard, poursuivant une ligne de conduite qui leur dictait de chercher le soutien des Frères Prêcheurs dans la lutte contre les jansénistes, les *Mémoires* s'en prenaient encore une fois à Pascal qui prétendait avoir trouvé un Dominicain assez franc pour lui avouer que la seule crainte des Jésuites avait introduit depuis peu dans son école le nom inouï de grâce suffisante: « Où est ici la bonne foi ? se demande le rédacteur; mais on sait qu'il (Pascal) ne s'en piquait pas dans un pareil ouvrage » (28).

En 1733, ils mettaient Pascal au rang des philosophes subalternes, « mille fois convaincus de plagiat »:

> « Pour la prétendue découverte des trente-deux premières propositions d'Euclide, outre que ce serait assez peu de chose, elle n'a pour garant qu'une fille, sa sœur, puis son père, puis mille échos payés pour la répétition » (29).

De toute évidence, on n'allait pas l'oublier; mais il faut avouer que les *Nouvelles Ecclésiastiques* veillaient à ce que Pascal ne sombrât pas dans l'oubli en rappelant constamment son œuvre d'épuration. De leur côté, les *Mémoires* poursuivaient leur œuvre d'opposition. Les passions étaient encore trop vives pour faire espérer un jugement plus serein sur la personne de Pascal.

---

(28) *M. de Tr.*, 1731, avril, p. 669.
(29) *M. de Tr.*, 1733, juillet, p. 1241.

## Chapitre II

# LA MORALE ET LA PRÉDICATION

S'il est vrai que la théologie janséniste repose avant tout sur le dogme, le combat mené par ses partisans contre la morale indulgente contribua à faire dévier sensiblement l'attention chrétienne vers les considérations morales. On pouvait donc s'attendre que la chaire se ressentît de ce déplacement de perspective.

A l'époque de la fondation des *Mémoires* (1701), les prédicateurs trahissent nettement cette nouvelle influence: les sermons deviennent, de plus en plus, de simples exposés de la morale chrétienne. Le fait a été constaté. Mais on n'a pas assez insisté sur le rapport entre cette tendance et le jansénisme; la querelle de la morale relâchée se trouvait, par le fait même, contribuer au mouvement.

D'après les rédacteurs, c'est à Bourdaloue que revient l'initiative d'avoir introduit dans les sermons des développements moraux, les meilleurs prédicateurs avant lui s'étant contentés de traiter les mystères et le dogme « d'une manière sèche et abstraite, et avec une subtilité plus convenable aux chaires de théologie qu'à la chaire de la prédication » (1).

Si Bourdaloue avait rendu sensible dans ses sermons ce que la théologie avait de plus profond, et s'il avait réussi à accommoder au style et à la dignité de l'éloquence chrétienne les matières les plus abstraites de la foi, on lui était surtout redevable d'avoir tiré du fond de cette théologie même une morale qu'il appliquait à ses auditeurs.

On a dit que sa morale était le meilleur démenti que pouvait opposer la Compagnie de Jésus aux accusations de Pascal. Le fait est qu'il faut voir un rapport entre la morale qui surgit tout à coup dans sa prédication et les reproches de laxisme que ne cessaient de répéter les jansénistes. Bourdaloue a trouvé son genre grâce à la situation concrète de son temps; les thèmes moraux s'étaient

---

(1) Bourdaloue, *Sermons sur les mystères*, Paris, 1709, *M. de Tr.*, 1709, août, p. 1385. Le livre de Jacquinet montre bien jusqu'à quel point le Jésuite avait raison d'accuser les devanciers de Bourdaloue d'avoir donné dans des subtilités scolastiques. Voir, P. Jacquinet, *Des prédicateurs du XVII<sup>e</sup> siècle avant Bossuet*, Paris, Didier, 1863, pp. 20, 35-36.

introduits spontanément, en guise de défense contre les ennemis de la Compagnie. Mais, profond théologien, il tirait naturellement sa morale de ses développements dogmatiques; et elle plaisait par la liaison actuelle qu'elle avait avec le dogme, qui lui servait de base et de fondement. Le vif succès qu'il remporta par ce genre nouveau devait cependant présenter un écueil à ses épigones, moins bien ferrés en théologie et plus avides de succès faciles: « ils crurent que plus un sermon serait rempli de morale et dégagé du détail abstrait des mystères (dont il est plus aisé de dire peu de choses que d'en donner des notions bien nettes et bien intelligibles), plus il serait au goût des auditeurs » (2).

Bourdaloue avait donc introduit un genre que ses imitateurs allaient déformer en se retranchant en des sermons de pure morale. A la faveur de quelque circonstance particulière d'un mystère, ils étaient portés à en éviter le fond pour s'attacher à une des vertus qui y éclataient. C'était frustrer l'auditeur de l'instruction à laquelle il avait droit, et c'était lancer les prédicateurs sur une pente facile où ils ne sauraient plus se retenir. D'accord avec les exigences publiques, l'usage une fois établi, impose surtout le devoir de prêcher la morale; le dogme était supplanté, et jugé inutile.

On comprend toutefois que cette nouvelle mode ait eu tant de vogue: le sermon moral demandait moins de préparation, moins d'effort, et surtout moins de connaissance dogmatique. De plus, il avait l'avantage de retenir l'attention des auditeurs et d'être plus remarqué. Mais il comportait aussi de graves inconvénients, que les rédacteurs n'ont pas manqué de signaler à mesure que se figeait la préférence des prédicateurs pour ce genre. C'est que les fidèles en souffraient: « Dans un temps où la foi ne s'affaiblit que trop, ne faut-il pas la soutenir par l'explication du dogme » ? (3). Puis les *Mémoires* insistaient sur le remède maintes fois proposé:

> « Une morale solide et propre à faire des chrétiens, c'est des mystères chrétiens bien approfondis qu'on la tire. Le peuple, semble-t-il, ne trouve qu'obscurité et bassesse dans ces grands objets de la religion; à qui s'en prendre si ce n'est aux ministres infidèles, qui par un silence affecté sur les mystères trahissent la cause de Dieu. Cette manie de détourner les sermons sur des points de morale n'est que lâche condescendance, funeste aux auditeurs et honteuse aux prédicateurs ».

Ces cris d'alarme étaient lancés au moment où les Jésuites brillaient dans la chaire chrétienne d'un éclat peut-être sans égal;

---

(2) *M. de Tr.*, 1709, août, p. 1386 sq.
(3) P. Chauchemer, *Sermons sur les mystères de la religion*, Paris, 1709, *M. de Tr.*, 1711, juillet, p. 1153.

le P. Bourdaloue leur servait toujours de modèle. Si on peut en juger par les recueils de sermons que beaucoup parmi eux publiaient, il faut avouer qu'ils ne donnaient pas communément dans le travers que les Journalistes reprochaient avec sévérité aux prédicateurs de leur temps. Leur fidélité à prêcher le dogme et les mystères chrétiens permettait aux rédacteurs d'avoir leurs coudées franches. Mais les jansénistes allaient bientôt réduire ces prédicateurs au silence. Ils avaient un puissant allié en la personne de l'archevêque de Paris. Déjà en 1711, puis en 1712 Noailles éliminait nombre de confesseurs que les supérieurs de la Compagnie lui présentaient pour leurs trois maisons de Paris. Il se refusait à renouveler leurs pouvoirs. C'était les condamner au silence. Quelques temps après l'*Unigenitus*, il devait sévir davantage. Le 16 août 1716, par un coup d'éclat et d'audace, il envoya son secrétaire déclarer aux supérieurs des trois maisons, le noviciat, la maison Professe, et Louis-le-Grand, que ceux d'entre eux dont les pouvoirs expiraient n'en auraient pas de nouveaux: d'un coup, c'était supprimer l'activité de leurs confesseurs, de leurs prédicateurs et même de ceux qui enseignaient le catéchisme, à l'exception toutefois des deux Jésuites employés à la cour (4). Et le cardinal ne devait pas en démordre, en dépit de toutes les démarches faites en faveur des victimes. On sait que le Pape et le Régent avaient intercédé en leur faveur, mais sans venir à bout de sa tenacité. Rien d'étonnant, dans ces conditions, que les rédacteurs se soient permis certaines franchises à l'égard des prédicateurs dont ils condamnaient la méthode.

Même sévérité en 1715, lors de la publication de la *Bibliothèque des prédicateurs*. La critique dans cet extrait rend un son familier; les mêmes idées reviennent; le style, le ton bourru, les réflexions personnelles semblent indiquer le plume du P. Tournemine.

Il s'en prend au mauvais goût, à la fausse délicatesse des prédicateurs qui éteignent peu à peu la foi dans les cœurs. Leur ignorance et, ce qui est plus grave, leur incrédulité secrète, leur font substituer à la solide explication des mystères, de petits détails de morale, ornés d'un style fleuri, et de portraits où le pécheur se reconnaît sans se déplaire, et où seule frappe la politesse de l'orateur (5). Puis sa critique se fait plus violente: ces sermons n'instruisent ni ne touchent, et on pourrait les réciter dans une Académie, dans une Mosquée, sans presque rien changer. Ils ne demandent à l'orateur ni connaissance théologique, ni lecture des Pères, ni étude

---

(4) DORSANNE, *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, 1716-1750, Paris, 1752, t. 2, p. 193.
(5) *M. de Tr.*, 1715, mars, p. 516.

de la religion, ni communication avec Dieu; on en prend le style dans les romans et la matière dans les cercles de dames. On veut être éloquent quand il suffirait d'être instructif et édifiant. Les modèles divins que les actions de Jésus-Christ nous présentent, les exemples de sa sainte Mère, s'ils étaient proposés avec art, ne seraient-ils pas plus propres à réformer les mœurs que des règles de morale proposées froidement ou que des peintures satiriques ?

Ce réquisitoire, on le voit, bouillonne d'une sainte indignation. Il est à croire, cependant, que si le prédicateur coupable de ces excès avait continué sa lecture jusqu'à ce point, son désir de s'amender se serait fort amoindri en lisant cette réflexion: « Ne le cachons pas, cette manière de prêcher les mystères a été introduite par les jansénistes » (6).

Avec le silence imposé aux prédicateurs Jésuites par Noailles, les Oratoriens prenaient de l'influence (7). Dans les chaires abandonnées par leurs concurrents, ils s'efforçaient de mettre obstacle au courant mondain dans la prédication, ou du moins de détourner sa course destructrice. Le rédacteur qui se lamentait amèrement de ce que l'incrédulité gagnait insensiblement les royaumes catholiques, faisait sans doute allusion aux efforts des Oratoriens lorsqu'il écrivait: « Les prédicateurs qui veulent faire du fruit, sont dans la triste nécessité d'établir dans leurs sermons des vérités qu'on pouvait supposer autrefois, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, et le libre arbitre ». L'aveu serait précieux si on ne le savait déjà. Mais ce qui était plus grave, c'est qu'il reconnût publiquement la nécessité de ces sermons apologétiques: « Ne pas traiter ces grands sujets de peur de faire naître des doutes fâcheux dans l'esprit d'une partie de ses auditeurs, ce n'est pas connaître l'état déplorable du christianisme » (8).

Les *Mémoires* continuaient à donner des extraits des sermonnaires; mais les exposés moraux étaient devenus chose normale. Tout le monde s'y habituait. Le 16 mars 1728, Noailles révoquait sa sanction contre les Jésuites et leur rendait les pouvoirs (9). Après douze années de silence, ils remontaient en chaire; mais les *Mémoires* ne firent aucune allusion au geste du Cardinal.

---

(6) *Mémoires de Trévoux*, 1715, mars, p. 516.

(7) J. Candel, *Les prédicateurs français dans la première moitié du XVIII*e *siècle* (1715-1750) Paris, Picard, 1904, p. 5.

(8) *Discours sur la prédication*, Paris, 1716, *M. de Tr.*, 1717, janvier, p. 15.

(9) Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire de l'Église pendant le XVIII*e *siècle*, Paris, Leclerc, 1853, t. 2, p. 216.

## CHAPITRE III

# LA SÉCULARISATION DE LA MORALE

### LE TÉMOIGNAGE DES MÉMOIRES.

Les écrits répandus en France par les missionnaires Jésuites au XVII^e siècle, prônant les mœurs sévères des indigènes américains et chinois, avaient fini par former un courant d'idées qui commençait à inquiéter. Les vertus de ces païens l'emportaient-elles sur celles des chrétiens ? Il est évident qu'à titre de propagande, les auteurs de ces relations avaient forcé naïvement la note. Ils avaient libéré un apprenti-sorcier, qu'ils réussissaient mal à maîtriser et qui devait causer quelque dégât. Il était réservé au P. du Halde de rectifier ces rapports sur les infidèles, et de mesurer davantage les louanges à leur égard dans les *Lettres édifiantes et curieuses*, qu'il commença à publier en 1702. Conscients cependant de l'attrait qu'exerçait, pour démontrer l'existence de Dieu, la preuve tirée du consentement universel, les Jésuites s'étaient efforcés d'accentuer le théisme, pas toujours très rassurant il est vrai, de ces pauvres païens. Pour ce qui regarde la Chine, leurs adversaires dans l'apostolat répliquèrent en insistant sur l'athéisme foncier des lettrés chinois, en dépit de leurs prétendues vertus. Bayle allait profiter de ces aveux des deux camps pour faire valoir, prudemment au début, des arguments destinés à jouer un rôle capital dans la sécularisation de la morale au XVIII^e siècle. Ces atouts, il les a déployés surtout dans ses *Pensées sur la Comète*, mais il allait y revenir souvent, précisant sans cesse sa doctrine sur l'indépendance de la morale et de la religion, tout en écartant soigneusement les objections qu'on pouvait lui faire. Il s'en faut cependant qu'il ait été l'initiateur de ce mouvement.

Sous l'influence de la sagesse païenne, que la Renaissance avait largement fait connaître, on avait déjà osé prétendre que l'homme était capable de trouver la direction et la règle de sa vie, même sans la foi. Une telle pensée ne serait jamais venue à l'esprit des hommes du Moyen-Age; la question ne se posait même pas. Cet élargissement de la conscience morale devait être bientôt contrecarré, en dehors bien entendu du mouvement libertin qui persistait toujours, par l'insistance outrée des jansénistes sur deux dog-

mes mal entendus: hors de l'Église, pas de salut et pas de morale (1). Si La Mothe le Vayer protesta faiblement que de grands docteurs de l'Église avaient pensé qu'avant la venue de Jésus-Christ l'on pouvait se sauver avec ce qu'il appela la foi obscure (2), Bossuet n'entendait pas les choses de cette façon: il considérait comme réprouvés les Socrate, les Marc-Aurèle, les César, les Alexandre; à ses yeux, leurs vertus étaient de « nul prix » (3). Pas de foi, pas de vertu: celle-ci ne se fonde que sur la foi. Or depuis, la Renaissance, la formation classique toute païenne des collèges d'une part, et, d'autre part, le succès vraiment prodigieux de la philosophie cartésienne, préparaient mal les esprits à maintenir cette doctrine intransigeante (4). D'abord, l'éducation morale des jeunes gens, qui se faisait presque entièrement dans les auteurs anciens, les portait à connaître Cicéron et Sénèque mieux peut-être que les enseignements de la Bible. Chez ces philosophes, ils trouvaient une morale plus accessible à la moyenne des hommes, et plus capable de s'adapter à leur milieu. Puis, le rationalisme cartésien, qui les avait habitués à ne recevoir pour vrai que ce qu'ils avaient reconnu évidemment être tel s'accommodait mal d'une religion qui, selon l'expression de saint Paul, est « une folie et un scandale ».

De plus, les efforts apologétiques d'un Pascal et d'un Fénelon pour rendre la religion raisonnable, la guerre qu'un Malebranche faisait à la superstition, qu'un Fontenelle et un Launoy faisaient au merveilleux, le plaidoyer d'un Malebranche en faveur d'une morale rationnelle rejetant toute autorité autre que celle de la conscience: « Celui qui rentre le plus en lui-même et qui écoute la vérité intérieure dans un plus grand silence de ses sens, de son imagination et de ses passions, est le plus solidement vertueux » (5), tous ces efforts trahissaient l'esprit du siècle et préparaient inconsciemment le terrain pour un Bayle. Celui-ci n'hésita pas à tenter de remplacer la morale traditionnelle par celle des honnêtes gens, morale qui n'avait de compte à rendre à aucune religion. C'est à lui qu'on doit la grande charte de la séparation (6). Et les belles vertus que les Jésuites prêtaient à leurs néophytes d'Amérique et de

---

(1) M. Pellisson, *La sécularisation de la morale au XVIIIe siècle*, dans *Révolution française*, 1903, t. 45, p. 388.

(2) *De la vertu des païens*, 1641.

(3) *Oraison funèbre du Prince de Condé*, 1686.

(4) J.-P. Zimmermann, *La morale laïque au commencement du XVIIIe siècle*, dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1917, t. 24, p. 45.

(5) *Traité de Morale*, t. 1, n. 2.

(6) P. Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, 1680-1715, Paris, Boivin, 1935, t. 2, p. 74.

Chine surtout, qui n'avaient jamais entendu parler du Christ, n'avaient pas peu contribué à le décider.

## La Contribution de Bayle

Bien entendu ses écrits n'étaient pas inconnus des rédacteurs des *Mémoires de Trévoux*. Chose curieuse, Bayle avait même réussi à les éblouir pendant quelque temps; ils reviendront souvent sur les qualités de son style, qu'ils goûtaient plus qu'on ne le fait généralement aujourd'hui. C'était un ancien élève, mais échappé du filet, que sans doute quelques marques de sympathie réussiraient à repêcher. Les éditions du fameux *Dictionnaire* se succèdent et les rédacteurs gardent le silence. Étaient-ils vraiment conscients du poison que renfermaient ces énormes tomes, ou préféraient-ils ne pas éveiller l'attention du public toujours avide d'opinions hardies ? Pourtant les étudiants qui faisaient queue devant la Mazarine étaient bien attirés par quelque chose qui n'avait rien de commun avec la piété. Ce n'est pas que les Pères n'eussent percé ce déguisement; on avait déjà souligné que cet « habile protestant » avait une forte tendance à proposer des doutes qu'il ne levait pas (7). Mais voilà que les *Réponses aux questions d'un Provincial*, sans nom d'auteur, se répandent chez les libraires. Un des rédacteurs y fait allusion, mais en passant: « M. Bayle a beau nier qu'il en soit l'auteur... les écrivains de son caractère ne peuvent se cacher; leur style les trahit ». Et leurs idées ? Puis il continue naïvement: « On souhaite fort qu'il tienne sa parole et qu'il continue d'en faire paraître de temps en temps de nouveaux volumes » (8). Il ne les lisait donc pas! Impossible de les feuilleter sans ressentir un malaise.

Le P. Tournemine tenait bientôt en mains un exemplaire de la *Continuation des Pensées sur la comète*. Ce titre lui rappelait bien des choses, surtout le parallèle établi par l'auteur entre l'athéisme et l'idolâtrie, où il faisait la part belle à l'athéisme. « Des gens se sont alarmés de cette comparaison odieuse » ajoute-t-il sans vouloir se mettre en cause. C'est dans cet écrit surtout que Bayle s'évertuait à justifier sa thèse; et le rédacteur le suit pas à pas, examinant à la loupe chaque argument, relevant des erreurs de détail. Cet acharnement à examiner chaque pierre de l'édifice séparément l'empêchait de prendre une vue d'ensemble, qui lui eût réservé une surprise. Ce manque de recul l'engageait à faire à Bayle des conces-

---

(7) *M. de Tr.*, 1704, avril, p. 535.
(8) *M. de Tr.*, 1704, août, p. 1458.

sions apparemment innocentes, mais qui devenaient dangereuses une fois situées dans leur véritable cadre. Car sous le souci d'exactitude historique et d'impartialité, sous cet air protecteur des intérêts de chacun, Bayle ne cherchait qu'à établir l'indépendance de la morale; et à vouloir le suivre point par point, on risquait de ne pas apercevoir la charpente de ses idées.

Bayle tente-t-il une feinte, le Jésuite le ramène au droit chemin; il s'agit de l'existence de Dieu: l'argument tiré de l'autorité du grand nombre, dit Bayle, aurait des suites fâcheuses; il établirait l'idolâtrie. Le rédacteur le morigène: il ne s'agit pas du grand nombre, mais du consentement unanime du genre humain. L'idolâtrie est-elle appuyée sur un semblable consentement ? Mais voici que Bayle fait une concession qui pourrait être lourde de conséquences: « les athées, dit-il, signeront cette proposition: il y a une cause première ». Le rédacteur bondit: « tant mieux, il n'y a donc point d'athées. Car le même sens commun qui fait connaître que tout effet a une cause, dicte aussi que la cause des êtres intelligents est intelligente, etc... » (9). Mais, à vrai dire, ces escarmouches étaient peu coûteuses; d'ailleurs elles invitaient l'adversaire à suivre l'auteur dans un dédale où l'on risquait de s'égarer. Dans le deuxième tome, la partie s'engageait pour de bon: est-ce qu'un Athénien, en se servant de sa raison, eût mieux fait de ne croire en aucune divinité, plutôt que de croire aux dieux que lui présentait la superstitieuse Grèce ? En d'autres termes: est-ce que l'athéisme convenait mieux à un Athénien intelligent que l'idolâtrie ? Irait-on lui donner raison de ne croire en aucune divinité, plutôt que de s'abaisser en croyant à une multitude de divinités indignes ?

On voit la manœuvre: celui qui opte pour la cause de l'athéisme devra maintenir la même option lorsqu'il s'agira d'un Français du XVIII[e] siècle préférant l'athéisme à « l'idolâtrie romaine » ou sectaire. Or Bayle cite à l'appui de sa thèse quantité de Pères de l'Église pour qui l'hérésie était le plus grand de tous les crimes; de savants théologiens catholiques avaient même assuré qu'il valait mieux être athée que calviniste. Accablé par ces témoignages, le Jésuite s'incline, et la manœuvre du subtil auteur lui échappe. « Sous cet aspect, Bayle a sûrement raison » (10). Sa thèse désormais établie et acceptée, Bayle imagine des objections, qu'il démolit sans peine; l'athée n'est-il pas un meurtrier? Tandis que l'idolâtre

---

(9) P. Bayle, *Continuation des pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète*, Rotterdam, *M. de Tr.*, 1705, juin, p. 932.

(10) *Suites de l'extrait de la continuation des pensées diverses*, *M. de Tr.*, 1705, juillet, p. 1098.

n'est qu'un calomniateur. Mais n'est-il pas vrai, répond Bayle, que l'idée monstrueuse que l'idolâtrie se forme de Dieu lui est plus injurieuse que la simple négation de son existence ? Mis sous cette forme, l'argument obtient les suffrages du rédacteur, qui juge cette réponse « sérieuse » (11). Remarquons le progrès: voilà que l'athéisme est désormais moins injurieux à Dieu que l'idolâtrie. Il est vrai que les objections ne valent pas grand'chose, mais la thèse s'en trouve fortifiée. Le rédacteur n'objecte que sur des questions de détail; et il trouve que Bayle répond « solidement » aux arguments qu'on lui oppose (12). Ne devrait-on pas plutôt dire « qu'il s'oppose à lui-même » ? Mais voici où Bayle en voulait venir: l'athée ne confond-il pas le vice et la vertu ? L'objection est importante, mais la réponse nous rassure: plusieurs athées ont pratiqué et enseigné la vertu.

Si le rédacteur n'approuve pas tous les exemples d'athées vertueux, il se voit contraint d'avouer que les lettrés de la Chine joignent à l'athéisme une morale excellente; que Pline et Spinoza ont professé de beaux préceptes de vertu (13). Mais enfin les païens auraient été plus méchants s'ils n'avaient eu aucune religion, objecte-t-on à Bayle. Le rédacteur se met du côté de l'auteur des *Pensées :* « M. Bayle se joue de l'objection; après ce qu'il dit des désordres des païens, l'objection ne méritait pas une réponse sérieuse » (14). On voit Bayle sourire: si l'idolâtrie n'avait pu retenir les païens de tant d'excès, l'athéisme lui était préférable. Peu soupçonneux, le Jésuite incline la tête et il conclut:

« Si les objections de M. Bayle donnent lieu à des digressions curieuses, quel bonheur pour les lettres si tous ceux qui ont beaucoup lu savaient donner à leurs compilations le tour charmant qu'il donne aux siennes. Quel malheur cependant qu'il se plaise à cultiver le bord des précipices où l'on ne peut le suivre sans péril » (15).

A la fin de son extrait, le rédacteur ressentait donc un certain malaise qu'il ne parvenait pas à s'expliquer ni à définir. Il avait suivi Bayle dans des eaux troubles, et il lui avait donné raison quant à l'essentiel, car tout semblait se déduire logiquement d'un principe qu'il n'avait pu trouver inacceptable. Il fallait bien se rendre. Mais le malaise persistait; il sentait bien que quelque chose lui avait échappé. Et puis ces randonnées au bord des pré-

---

(11) *M. de Tr.*, 1705, juillet, p. 1099.
(12) *Ibid.*, p. 1111.
(13) *Ibid.*, p. 1117.
(14) *Ibid.*, p. 1121.
(15) *M. de Tr.*, 1705, juillet, p. 1121.

cipices lui avaient donné le vertige. Impossible de préciser davantage la manœuvre de Bayle. Il ne s'était pas rendu compte qu'en démolissant les objections qu'il s'était proposées contre sa thèse – l'athéisme est préférable à l'idolâtrie – Bayle rendait sa thèse acceptable. Il n'y avait qu'un pas à faire pour mettre au rang de l'idolâtrie l'Église romaine elle-même. Le fait que Bayle déclarait ne point faire entrer l'idolâtrie de l'Église dans cette odieuse comparaison (16) montrait déjà qu'il l'y faisait entrer in petto. Voilà sans doute ce qui troublait le rédacteur, sans qu'il s'en aperçut. Bayle était arrivé au terme de sa démonstration : on peut être moral sans croire en Dieu ; on peut être moral sans être religieux. L'insinuation était claire: religion et morale, bien loin d'être indissolubles, sont indépendantes (17).

Bien sûr, le principe n'était pas formulé avec cette concision ni avec cette rigueur effrayantes. Mais il était là; et même si l'on mettait quelque temps à l'extraire de ses écrits, on finirait par l'isoler. Il semble certain que les rédacteurs des *Mémoires* à cette époque, comme la masse de leurs contemporains catholiques, se sont montrés infiniment peu sévères à l'encontre de Bayle. Ses propres coréligionnaires avaient perçu plus nettement le danger de ses écrits.

Sa charte n'en avait pas moins réussi à élargir les consciences, et elle recevait des appuis parfois inattendus. Témoin ce livre anonyme, écrit au commencement du siècle, où la pratique de la pénitence et de la mortification corporelle était décriée en termes violents. On s'attendait à une histoire des flagellants, mais on se rend bien compte qu'il s'agit d'une dissertation où l'auteur s'attaque « à un des piliers de l'ascétisme chrétien ». Comme il était question d'une histoire, le livre échappa à la censure des théologiens. La thèse fit beaucoup de bruit, surtout quand on sut que l'abbé Boileau, frère du poète, en était l'auteur indiscret. Il faut dire que la théologie de l'abbé n'avait jamais été d'une orthodoxie rigoureuse; il s'était souvent déguisé sous des noms d'emprunt, et avait essuyé maintes défaites de la part du Saint Office, qui ne goûtait pas son presbytéranisme richériste. Bien entendu les Jésuites n'étaient pas de ses amis. Aussi, lors de l'Assemblée du Clergé de 1700, il s'était exprimé assez brutalement à leur égard, tonnant contre leur prétendu laxisme dans les questions morales, et surtout au sujet de l'idolâtrie que permettaient leurs missionnaires en Chine. Malgré ses outrances, on l'avait applaudi. Il est donc

---

(16) *Ibid.*, p. 1097.
(17) Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, p. 297.

piquant de constater qu'au moment où il condamnait la morale des Jésuites, il faisait imprimer sans nom d'auteur son *Historia flagellantium* (1700), dans laquelle il s'était proposé le but que l'on sait. Les Journalistes de Trévoux auraient pu en donner une analyse sévère; ils prirent le parti de n'en point parler. Était-ce pour ne pas paraître vouloir rendre la pareille à un auteur qui les avait dénigrés ou parce qu'ils savaient que leur ami, l'abbé Thiers, préparait une réfutation du livre ? D'ailleurs une *Lettre* anonyme, écrite contre l'abbé Boileau aussitôt après la publication de sa dissertation, avait dit tout ce qu'ils auraient pu dire; et les rédacteurs avaient lu cette *Lettre* « avec plaisir » (18).

De toute façon il était préférable de faire l'extrait de la réfutation de Thiers, plutôt que de combattre l'abbé directement. Ce n'est pas à dire que les rédacteurs le ménageaient en agissant ainsi; ils étalent volontiers tout ce que M. Thiers dit de plus mordant. Cette réfutation était distribuée avec Privilège et Approbation: ils écrivent ironiquement: « M. Boileau est trop équitable pour trouver mauvais que nous répétions ici ce que l'autorité publique a permis de lui dire » (19). Cette candeur n'était pas de nature à désarmer l'historien emporté. Mais ils osèrent davantage: « Ils n'étaient pas engagés à garder tant de mesure à l'égard des livres qui semblent donner quelque atteinte aux dogmes et aux usages de l'Église ». Il faut avouer que l'historien des flagellants s'était fait une conception des effets du péché originel s'accordant assez mal avec ce qu'en disait le Concile de Trente. Et Rome allait sévir un mois après que l'extrait de l'abbé Thiers eût paru dans les *Mémoires*. Mais le rédacteur renchérissait sur les attaques de Thiers; il s'attaquait aux points faibles de l'œuvre de l'abbé Boileau, reprochant à cet humaniste sensible sa latinité: comme elle est « originale »! Pour exprimer des saletés, « il a fallu emprunter quelques phrases de Pétrone et d'Apulée » (20). Et puis, pour se justifier, ne rassemble-t-il pas « ce qu'il y a de moins chaste dans les casuistes » ? Cette dernière remarque rappelait douloureusement à l'auteur ses propres déclamations contre les casuistes à l'Assemblée du Clergé. Somme toute, c'était un livre « dangereux dans ses principes et dans ses conséquences, pernicieux pour la foi et pour les bonnes mœurs ». Et l'extrait se terminait sur cette pointe de malice: « On attend la réplique de M. Boileau. Ce qui doit

---

(18) *M. de Tr.*, 1703, juin, p. 964.
(19) J. B. Thiers, *Critique de l'Histoire des flagellants*, Paris, 1703, *M. de Tr.*, 1703, juin, p. 966.
(20) *M. de Tr.*, 1703, juin, p. 971.

l'encourager, c'est qu'il aura l'avantage de combattre un adversaire qui n'est plus » (21). En effet, Thiers venait de mourir.

Se trouvant gêné pour répondre, l'abbé n'hésita pas à céder la place à son frère le poète (22). Son insistance auprès de son frère trahissait assez le peu d'inclination qu'avait ce dernier à s'engager dans la lutte; et il est permis de croire que les choses ne se seraient jamais envenimées si le P. Buffier n'avait maladroitement cinglé la vanité du poète en prétendant qu'on était à même de relever, dans ses satires, « une longue suite de vers de Juvénal traduits presque mot à mot (23) ». Rien d'étonnant que Boileau ait réagi violemment devant cette insinuation de plagiat; de plus, le Jésuite avait renchéri, en disant de ces vers « qu'il n'y avait pas de plus beaux endroits dans le reste des ouvrages de M. Despréaux ». Piqué au vif, Boileau se rendit au désir de son frère, en décrivant ces Aristarques de Trévoux dans des épigrammes qu'il fit courir par le monde (24).

L'abbé Boileau ne s'opposait certes pas à la pratique des vertus chrétiennes; mais il minimisait sans sa thèse l'importance de l'ascétisme pour les acquérir. En dénigrant les efforts que la théologie considérait comme indispensables à toute vie véritablement chrétienne, il prêtait main forte, peut-être involontairement, à ceux qui s'efforçaient de naturaliser la morale en la rendant plus rationnelle. A cette époque, ce mouvement se voyait aidé de toute une foison de traités anciens; les maximes de Socrate, d'Épictète, devenues de plus en plus accessibles, étaient commentées, mises à la mode et pratiquées. Elles en venaient à revêtir une autorité qu'on aurait enviée aux préceptes chrétiens.

D'abord les libertins s'évertuaient à faire voir les liens de ressemblance entre les principes moraux des philosophes et la morale chrétienne. Leur but ne devenait que trop évident; substituer adroitement à la morale chrétienne une morale antique épurée. Pour l'atteindre, ils ne manquaient pas de ressources. Ils opposaient aux vies édifiantes et miraculeuses des saints apôtres, martyrs, docteurs, etc., des vies imaginées à dessein de Pythagore,

---

(21) *M. de Tr.*, 1703, juin, p. 982.

(22) « On dit que l'abbé Boileau qui avait à se plaindre des Journalistes de Trévoux pour son *Histoire des flagellants*, ne laissa point de repos à son frère qu'il n'eût répondu à l'article », A. Ch. Gidel, *Œuvres complètes de Boileau*, Paris, Garnier, 1870, t. 1, p. CCCLXXIX, cité par G. Dumas, *op. cit.*, p. 58, n. 125.

(23) *M. de Tr.*, 1703, septembre, p. 1534.

(24) Voir *Correspondance entre Boileau Despréaux et Brossette*, publiée par A. Laverdet, Paris, Techener, 1858, au 4 novembre 1703.

d'Apollonius de Tyane, de Plotin, de Proclus; les rédacteurs constataient en effet que depuis quelques années on multipliait les éditions et les traductions de ces saints païens (25). C'était une tactique que les tout premiers ennemis de l'Église avaient utilisée pour faire concurrence à la doctrine et aux miracles du Christ; c'est ce à quoi Philostrate prétendait en présentant le célèbre Apollonius de Tyane comme un type idéal de piété païenne. Aujourd'hui on faisait de ses « miracles » une arme de guerre. L'analogie entre ce « christ » païen et Jésus-Christ fournissait une preuve éclatante de leur égale autorité.

L'Anglais Blount lança le premier ballon d'essai en instituant une comparaison qui n'était pas toujours à l'honneur du Christ. Son écrit fut supprimé dès son apparition par ordre du gouvernement, et Louis-Ellies Dupin le réfuta. Les Jésuites des *Mémoires* s'étonnaient qu'il y ait eu des gens assez crédules pour se laisser séduire par ce païen, et qu'il y en ait « d'assez déraisonnables, pour autoriser leur incrédulité sur la vie et les miracles de Jésus-Christ par la comparaison de la vie fabuleuse et des prétendus miracles de ce philosophe » (26). Et ils continuaient à démasquer les efforts que faisaient les incrédules pour relever des idoles que les Saints Pères avaient pris tant de soin d'abattre. Mais leurs armes principales, ici encore, étaient un mépris non déguisé pour ces tentatives de donner une bonne tenue au déisme envahissant. Aussi lorsque Kuster reprit les louanges que Jamblique avait décernées aux vertus et à la sainteté de Pythagore, le rédacteur se contenta de répondre: « Le paganisme expirant en avait fait autant » (27). Il était sans doute peu convaincu de l'utilité d'une véritable réfutation. Il suffisait d'alerter les lecteurs pour les empêcher de s'égarer à la suite de si mauvais guides dans la recherche du vrai bonheur et de la solide vertu.

Néanmoins les *Mémoires* se devaient d'avouer que la concurrence faite à la morale chrétienne par ceux qui mettaient en évidence les vertus de ces saints païens « alarmait les théologiens » (28). On pouvait craindre à juste titre que la lecture assidue de ces écrits « ne contribuât à diminuer de beaucoup le nombre des vrais chrétiens en les transformant en honnêtes païens ». La morale qu'on

---

(25) *M. de Tr.*, 1711, avril, p. 606.

(26) *Histoire d'Apollonius de Tyane, convaincu de fausseté et d'imposture*, Paris, 1705, *M. de Tr.*, 1705, septembre, p. 1515.

(27) M. Kuster, *Discours de Jamblique de Calcide en la Syrie-Cave, touchant la vie pythagoricienne*, Amsterdam, 1707, *M. de Tr.*, 1711, février, p. 314-350.

(28) *M. de Tr.*, 1713, février, p. 259.

préconisait avait d'autant plus d'attraits qu'elle se montrait moins exigeante que la morale chrétienne, tout en conservant un haut degré de respectabilité.

Pour avoir fréquenté les anciens, même des apologistes chrétiens contribuèrent à répandre, sans s'en rendre compte, l'idée de la bonne tenue de la sagesse antique. En 1693, l'Oratorien Thomassin fit paraître son traité sur les *historiens*. Il était facile au lecteur d'en dégager l'idée que l'antiquité avait, dans son ensemble, connu et pratiqué la vraie morale, presque la vraie religion (29). Après avoir parcouru le livre, il était en droit de se demander si le christianisme avait apporté quelque chose de nouveau.

Le P. Mourgues perçut le danger qu'il y avait à s'étendre éternellement sur l'excellence de cette sagesse. Ce fut sans doute pour répondre à l'Oratorien qu'il publia son *Parallèle de la morale chrétienne avec celle des anciens philosophes pour faire voir la supériorité de nos saintes maximes sur celles de la sagesse humaine* (30). Aux *Mémoires*, le rédacteur qui en donne l'extrait rappelle que la morale des anciens manque d'exigence et de profondeur, qu'elle est souvent fausse, qu'elle cherche à établir le règne de l'amour-propre. Il se félicite du portrait de l'impiété stoïcienne tracé par le Jésuite, et conclut: « Un philosophe est une assez odieuse espèce d'homme; Socrate ne fut peut-être pas si injustement condamné qu'on le dit d'ordinaire à prendre le poison » (31).

Barbeyrac, professeur au collège des Réfugiés, à Berlin, trouvait le temps favorable à une traduction du traité de Puffendorf sur le *Droit de la nature et des gens* (1706). S'il en profitait pour proclamer dans sa préface la supériorité de la morale laïque sur la morale religieuse (32), les *Mémoires* insistaient plutôt sur un point que le juriste allemand cherchait à prouver: qu'une action pouvait être morale ou immorale indépendamment de l'existence de Dieu. Rien ne convenait mieux à la thèse des libertins. Le rédacteur percevait confusément cette tentative dont les esprits forts profitaient pour élargir sans cesse l'abîme qu'ils creusaient entre Dieu et l'homme; mais il se contentait de protester et d'alerter les lecteurs (33).

Il est évident que les *Mémoires* se gardaient bien de donner l'analyse de tous les traités de morale antique que l'on publiait

---

(29) *La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement les historiens profanes par rapport à la religion chrétienne et aux Écritures*, Paris, 2 vol.

(30) Paris, 1702.

(31) *M. de Tr.*, 1730, avril. p. 592.

(32) A. Monod, *op. cit.*, p. 284.

(33) *M. de Tr.*, 1708, octobre, p. 1695; novembre, p. 1837 sq.

alors. Il s'agissait surtout de rendre compte des livres à caractère purement scientifique et de ceux qui combattaient pour la bonne cause. Mais de temps en temps, ils se devaient d'éclairer les lecteurs. Ainsi quand le hollandais Reland publia le *Manuel d'Épictète* (1711), le rédacteur consentit à en parler, ne fût-ce que pour mettre en garde: « On estime que la lecture de leurs ouvrages (des moralistes païens) est d'autant plus pernicieuse qu'elle porte je ne sais quelle apparence de raison capable d'imposer à certains esprits qui, se remplissant de maximes philosophiques, laissent échapper celles de l'*Évangile* et en perdent le goût » (34). Sur ce terrain, l'esprit du siècle n'exerçait donc sur les rédacteurs aucune influence néfaste.

Le Jésuite Mourgues revenait à la charge. Le fait qu'il ait éprouvé encore une fois le besoin de faire connaître toute l'imperfection, toute l'insuffisance de la sagesse païenne pour règler notre vie et nous conduire à Dieu est un témoignage éloquent de l'état des esprits. Aussi les rédacteurs exprimaient-ils leur embarras devant les louanges outrées qu'on persistait à donner aux vertus de Pythagore et de Socrate. Ils craignaient que « l'estime qu'on inspirait pour ces infidèles n'affaiblît l'estime que l'on devait avoir pour les docteurs de l'Église et les Saints Pères, les seuls maîtres de la pure morale » (35). Cet engouement pour la morale philosophique risquait en effet de faire perdre de vue la morale chrétienne, ou au moins d'en minimiser sérieusement l'importance et le rôle. Il ne faut donc pas s'étonner que, dans cette ambiance, même des chrétiens se soient habitués, peu à peu, à envisager les choses dans une perspective strictement rationnelle.

Dans son traité sur la gloire, par exemple, M. de Sacy (36) se proposait de montrer, par la raison naturelle, que rien n'était plus utile aux hommes que la gloire bien entendue. Mû par une sainte indignation, le rédacteur qui en donne l'analyse reprocha à l'auteur d'avoir adopté une méthode si pernicieuse: avait-on le droit de parler en philosophe quand on devait parler en chrétien ? C'était l'exemple du siècle qui avait entrainé M. de Sacy. Puis, tout en ménageant l'auteur, il profitait de ce compte rendu pour s'en prendre à ceux qui préconisaient dans leurs écrits cette morale laïque;

---

(34) A. Reland, *Epicteti Manuele*, 1711, *M. de Tr.*, 1712, octobre, p. 1739.

(35) M. Mourgues, S. J. *Plan théologique du pythagorisme et des autres sectes savantes de la Grèce*, Toulouse, 1712, *M. de Tr.*, 1713, février, p. 259.

(36) L. de Sacy (1654-1727) s'était déjà rendu célèbre par son traité sur l'*Amitié*. C'est Montesquieu qui lui succéda à l'Académie Française.

ils étaient philosophes dans leurs traités, parce qu'ils dédaignaient d'être chrétiens. Combien parmi eux avaient pour l'Évangile un mépris secret, qu'ils n'oseraient faire paraître ouvertement! Ils donnaient d'autant plus à la raison qu'ils comptaient moins sur la foi. En outre, nombre d'entre eux craignaient la morale de l'Évangile au point de préférer s'accommoder de la morale païenne; ils sentaient bien qu'il en coûtait moins d'être honnête homme païen, que d'être honnête homme chrétien. C'était pour des motifs si criminels que des chrétiens écrivaient en païens (37).

L'indignation du Jésuite, si elle le rendait incapable de porter un jugement plus nuancé, laissait percer son inquiétude. Deux ans plus tard, mêmes paroles blessantes à l'endroit des moralistes peu disposés à dépasser Épictète et Socrate: « L'honnête homme sans elle (la religion) n'est qu'un honnête scélérat; le chrétien seul et le parfait chrétien est le véritablement honnête homme » (38). Ce qui importait aujourd'hui, c'était de rabattre définitivement ces idoles païennes qu'on se plaisait à placer sur un piédestal et à encenser. Il fallait tenter une seconde fois, à l'exemple des Saints Pères, de réfuter magistralement ces oracles. Cette tâche était réservée au Jésuite Baltus (39).

On verra dans un autre chapitre comment les foudres du P. Baltus contre Fontenelle et son *Histoire des Oracles*, de même que sa mise au point simpliste à propos du platonisme des Pères, lui avaient valu une gloire éphémère. Son dogmatisme farouche avait suppléé à son manque de science. Cette fois sa thèse démontrait qu'au lieu des principes purs et solides si nécessaires à la science des mœurs, les philosophes païens n'en avaient jamais établi que de faux et de pernicieux (40). Cependant, ce sont moins ses conclusions qui nous intéressent que les renseignements donnés par le rédacteur dans son compte rendu du livre du Jésuite. A cette date (1720), le goût pour la morale antique s'était installé dans la conscience chrétienne d'une façon qui ne pouvait être qu'inquiétante; si on tâchait de ravaler les anciens philosophes par rapport aux connaissances qui ne sont propres qu'à former l'esprit, on les relevait par rapport à celles qui, en cultivant l'esprit, avaient aussi pour but de former le cœur (41). On ne laissait rien debout dans

---

(37) *Traité de la gloire*, Paris, Huet, 1715, *M. de Tr.*, 1715, novembre, p. 2086-2087.

(38) *M. de Tr.*, 1717, novembre, p. 1905.

(39) *Jugements des Saints Pères sur la morale de la philosophie païenne*, Strasbourg, 1719, *M. de Tr.*, 1720, mai, p. 815.

(40) *Jugements des Saints Pères sur la morale de la philosophie païenne*, Strasbourg, 1719, *M. de Tr.*, 1720, mai, p. 816.

(41) *M. de Tr.*, 1720, mai, p. 815.

leur physique, et on recueillait avec soin jusqu'aux moindres éléments de leur morale. On voulait qu'ils aient été aveugles dans les choses qui étaient le plus à leur portée, et on en faisait des lumières éclairant jusqu'au sein de la divinité pour nous en dévoiler la conduite et nous en expliquer les volontés. Et le rédacteur constatait amèrement: « Cette estime excessive de la morale païenne gagne insensiblement dans le monde, et d'illustres écrivains ne contribuent pas peu à la répandre » (42).

Il faudrait sans doute se garder de prendre ce gémissement trop au sérieux; dans le même extrait le rédacteur apportait à son réquisitoire un adoucissement qui ne rassure pas. Il reconnaissait avec le P. Baltus que si les maximes morales des sages comme Socrate et Platon étaient d'une solidité si remarquable, c'est qu'elles représentaient souvent des vestiges des préceptes bibliques. Car les rédacteurs ne doutaient pas que le commerce de certains Grecs avec les Juifs, que la communication même des livres de Moïse, n'aient été pour les moralistes une nouvelle source de lumières qui les mettaient en état de penser plus sérieusement et plus noblement (43). Moïse avait donc été en quelque sorte leur maître. Certes, ils ne l'avaient pas toujours bien compris, et ils avaient même souvent déformé sa pensée; mais il y avait des traces divines dans leurs œuvres, qu'il ne fallait pas méconnaître.

L'idée n'était pas nouvelle; mais c'est la première fois qu'on la rencontre dans les *Mémoires*. On sait que quarante ans auparavant, Huet avait proposé un syncrétisme qui faisait dériver de la Bible toutes les mythologies antiques (44). Il n'y avait qu'un pas à faire pour rendre la morale païenne tributaire de la même source. Par le fait même, on la purifiait et on la rendait plus acceptable.

Que cet argument ait joué ou non un rôle dans l'attitude des rédacteurs vis-à-vis de la morale rationnelle, il convient de signaler qu'à partir de cette date leur zèle à la déprécier se fait plus tempéré. Ils se montrent plus accueillants, plus ouverts; et on verra bientôt que certains parmi eux ne manquèrent pas d'en subir profondément l'influence.

## Les Mémoires: témoins du naturalisme envahissant

En 1715, les *Mémoires* s'étaient plaints de la tentative de M. de Sacy, qui s'était proposé de nous donner un traité de morale où n'entrait aucune considération chrétienne. En somme, son poli-

---

(42) *Ibid.*, p. 816.
(43) *M. de Tr.*, 1720, mai, p. 818.
(44) *Demonstratio evangelica*, 1679, chapitre VIII.

tique en quête de gloire n'adoptait d'autre conduite que celle de l'honnête homme. Il appartenait donc à sa seule raison, érigée en tribunal suprême, de juger de la moralité des mesures prises pour parvenir à la gloire. Sacy n'avait pas été le premier écrivain à agir de la sorte; s'il a retenu notre attention plus que son traité ne le méritait, c'est à cause des réserves indiquées par les *Mémoires*.

Toutefois il était difficile de résister longtemps à l'esprit du siècle, car on continuait à se passionner pour l'honnête homme, le modèle de la vie mondaine, de la vie de la cour. Chose étonnante, l'Espagne en avait imaginé un au milieu du XVII[e] siècle. En 1684, Amelot de la Houssaye l'avait proposé aux Français: c'était le *Héros* du Jésuite Baltasar Gracián. Entre 1685 et 1720, on ne fera en France pas moins d'une quinzaine de versions de son œuvre (45). Les *Mémoires* les passent toutes sous silence. En 1721, un des rédacteurs, le P. de Courbeville, fit l'extrait du *Discret*. Il se montra sévère, et sur la traduction, et sur le texte (46). Quant à la morale laïque, au déisme naturaliste de l'auteur Jésuite (47), on s'étonne qu'ils ne lui paraissent pas insuffisants. Il songeait lui-même à faire sa propre traduction, qui sera publiée deux ans plus tard (48). Puis, il entreprend de traduire le *Héros* de Gracián. Le rédacteur qui fournissait les extraits de ces traités n'indique aucune réserve à faire, hormis le regret que Saint-Évremond ait pillé le Jésuite espagnol sans faire de lui aucune mention (49). Mais personne aux *Mémoires* ne trouve étrange toute cette morale laïque sous la plume d'un religieux qui se préoccupait non du ciel mais du monde; qui cherchait à enseigner non pas comment on fait son salut, mais comment on fait son chemin dans le monde. On ne s'étonne pas que ce professeur d'Écriture Sainte affectionne Sénèque, Marc-Aurèle, Martial et Lucrèce beaucoup plus que la Bible. Certes, il n'y avait pas divorce chez Gracián entre naturel et surnaturel; il avait tout simplement préféré ignorer la révélation. Après les efforts de laïcisation rencontrés chez Bayle, et le succès toujours grandissant de la morale antique, l'œuvre de Gracián tombait en France fort à propos. Elle intéressait par son allure, sa pensée toute moderne, toute naturelle. Aux *Mémoires*, on ne trouvait personne qui s'en choquât. Bien au contraire: quand l'abbé Desfontaines osa se moquer du style de Gracián et dire que dans tous ses écrits « on ne

---

(45) Hazard, *La Crise de la conscience européenne* t. 2, p. 123.
(46) *M. de Tr.*, 1721, août, p. 1459.
(47) Miguel Batllori, S. J., *La vida alternante de Baltasar Gracián*, dans *Archivum Historicum Societatis Jesu*, t. 18, 1949, p. 37.
(48) *M. de Tr.*, 1724, février, p. 355-368.
(49) *M. de Tr.*, 1725, novembre, supplément, p. 473.

trouve pas un seul raisonnement » (50), aux *Mémoires* on protesta vivement: « Parler ainsi c'est décrier plusieurs auteurs de réputation en matière de morale ou de politique; Montaigne, Saint-Évremond, La Rochefoucauld, le Chevalier de Méré, la Hoguette ont pensé comme Gracián, ou Gracián a pensé comme eux sur tous les mêmes sujets qu'ils ont traités » (51). On ne manquera pas de trouver piquante cette tentative de mettre le Jésuite espagnol au même niveau moral que ces esprits libertins. Cette justification de Gracián est loin d'être rassurante. L'esprit du siècle avait réussi à égarer le pieux rédacteur.

Madame de Lambert aurait-elle pris ses idées morales chez les païens ? On sait qu'elle avait beaucoup pratiqué Sénèque et Plutarque, qui conseillaient une morale fort semblable à celle que Bayle eût recommandée. C'est peu de temps après la mort du célèbre sceptique que ses fameux *Avis d'une mère à son fils* commencèrent à courir en manuscrit (1708) (52). Elle prêchait une morale qui n'avait rien d'une morale chrétienne (53). Ce qu'elle voulait enseigner à son fils, c'était l'ensemble des qualités et des manières qui font le parfait honnête homme. Il n'était pas question d'un idéal de sainteté. Elle avait préféré dégager de la nature humaine, avec ses faiblesses et ses imperfections, de quoi régler sagement une existence qui, pour n'aspirer point au sublime, était pourtant très éloignée du médiocre. Les directives et les principes de conduite, ce n'est pas dans l'Écriture qu'elle les cherchait, ni dans la tradition chrétienne, mais dans sa propre conscience et dans la conscience des sages antiques. Sa morale était pratique, c'était celle des courtisans appelés à tenir un rang dans une hiérarchie de titres et de dignité. C'était la morale des honnêtes gens.

Ce qui nous intéresse ici, ce ne sont pas tant les idées de Madame de Lambert que l'accueil réservé par les Jésuites des *Mémoires* à la publication de ce manuscrit (à l'insu de son auteur, dit-on), et auquel on avait ajouté ses *Avis d'une mère à sa fille* en 1728. Les idées de Bayle, dont la diffusion avait été favorisée à cette époque par un regain de faveur de la morale antique, avaient fait du chemin. Et un tel traité, qui eût indigné un Bossuet parce qu'il n'y aurait pas vu le Christ comme source de la morale proposée, était reçu avec empressement par le rédacteur; il n'y releva pas

---

(50) Gracian, *Le Politique, Don Ferdinand le Catholique*, Paris, *M. de Tr.*, 1733, janvier, p. 161.
(51) Gracian, *Le Politique, Don Ferdinand le Catholique*, Paris, 1732, *M. de Tr.*, 1733, janvier, p. 162.
(52) *M. de Tr.*, 1728, août, p. 605-606.
(53) Voir Zimmermann, *op. cit.*, p. 42-64.

un seul défaut: « C'est le bon sens qui y brille » (54). Oui, les traits étaient ingénieux et sensés; c'était l'abrégé « d'une morale entière »; (mais était-elle chrétienne ?). « Quel honneur cette pièce doit faire à son siècle » (55)! Néanmoins, voici qui en dit long: « Socrate ne désavouerait point ce qu'on trouve ici de raison solide ».

Qu'on ait recours à la bénédiction de ce sage pour attester le bien fondé de cette morale mondaine, voilà qui démontre le progrès qu'avaient fait les idées lancées par Bayle. Vingt ans après sa mort, des religieux qui faisaient profession d'enseigner la doctrine du Christ ne s'étonnent guère qu'un traité de morale soit fondé uniquement sur la sagesse antique, que son but soit de former un parfait honnête homme, au lieu d'un bon chrétien, Le surprenant, c'est que cette morale ne choque personne. On la juge même de bon goût. Et que Madame de Lambert ait été rationaliste ou non ne change rien à la question.

### Les Mémoires et le bonheur terrestre

On comprendra, dans ces conditions, que si l'on avait tenté, consciemment ou non, de séculariser la morale en son principe, on devait aussi faire des efforts pour la séculariser en ses fins (56). Bossuet avait dit qu'on ne devait pas chercher le bonheur ici-bas; et Dieu sait si les jansénistes avaient renchéri sur cette doctrine. Au P. Caffaro qui s'y était pris assez malhabilement pour faire l'apologie du théâtre, vers la fin du siècle, M. de Meaux avait répondu sèchement « qu'on ne s'amuse pas quand on est chrétien » (57). Il n'hésitait donc pas à exiler le bonheur dans le ciel (58). Faut-il ajouter que cette entreprise paradoxale de vouloir changer nos joies en misères, et nos misères en joies, était condamnée à échouer par quelque endroit ?

La tentation de rechercher le bonheur sur la terre a été de tous les temps. La tentative de réduire ce bonheur en système, de lui donner des assises philosophiques et un air d'honnêteté à toute épreuve, voilà qui est plus caractéristique d'une époque que d'une autre. Si la génération classique avait été témoin de l'abandon du stoïcisme pour un esprit plus évangélique dans les

---

(54) Mme de Lambert, *Avis d'une mère à son fils et à sa fille, Paris,* 1728, *M. de Tr.*, 1728, août, p. 606.

(55) *Ibid.*, p. 617.

(56) M. Pellisson, *La question du bonheur au XVIII*[e] *siècle,* dans *La Grande Revue*, 1906, janvier-mars, p. 473.

(57) *Maximes et réflexions sur la comédie.*

(58) *Sermon sur l'amour des plaisirs.*

milieux chrétiens, elle avait aussi vu les cercles libertins glisser vers l'épicurisme. Pour ces libertins, il s'agissait de mettre en pratique la véritable doctrine d'Épicure; pour les chrétiens à esprit large, les principes du sage étaient exorcisés et spiritualisés; on tentait de réconcilier la vertu et la volupté. Pour les deux, l'homme devenait à la fois « le juge et le garant de son propre bonheur » (59).

Les rédacteurs des *Mémoires* n'avaient aucun intérêt, semble-t-il, à insister, au début du siècle, sur cette tendance hédoniste, à laquelle Saint-Évremond avait réussi à donner un ton respectable. Leur silence peut être volontaire; mais on peut se demander aussi s'ils avaient aperçu l'importance du problème. La situation pourtant s'aggravait de jour en jour. En 1705, un rédacteur avait donné l'analyse d'un traité anonyme sur le bonheur. Même si les arguments de l'auteur respectaient la tradition chrétienne, le fait qu'il ait songé à revendiquer pour les chrétiens une félicité terrestre montre bien que le mouvement épicurien avait fait du chemin. Toutefois le rédacteur coupa court à toutes ses réflexions pour rappeler que « mourir en saint après avoir vécu en saint, c'est exprimer en deux mots tout le bonheur dont l'homme est capable » (60). Donc, aucun compromis n'est encore tenté ici avec l'esprit du siècle.

Même sévérité cinq ans plus tard: « Les philosophes chrétiens ne peuvent souffrir qu'en traitant de morale on distingue le philosophe du chrétien » (61). De plus il ne manquait pas de déprécier « le système de félicité que Montaigne et Saint-Évremond ont tâché de rétablir. Les philosophes chrétiens tombent rudement sur ces deux auteurs » (62).

Quelques années plus tard, on abordait encore une fois le même sujet; à un moraliste qui proposait une idée si haute de la félicité terrestre que personne ne pourrait y arriver, le rédacteur répond: « Philosophie insensée qui produit ce qu'elle ne saurait obtenir (63) ». On peut regretter l'absence de toute discussion de sa part. En 1718, il déplore encore la manie qu'ont les moralistes d'insister sur le bonheur terrestre; pour un chrétien, il n'y avait pas à transiger: la vraie félicité en ce monde consiste dans la possession des dons de Dieu; la vérité morale d'un philosophe ne suffit pas pour le contenter; seules les vertus chrétiennes peuvent lui faire goûter en cette vie mortelle une félicité anticipée (64).

---

(59) Brunschvicg, *La Raison et la religion*, p. 98-101, cité par Busson, *La religion des classiques*, p. 215, n. 3.
(60) *M. de Tr.*, 1705, juin, p. 995.
(61) *M. de Tr.*, 1710, octobre, p. 1669.
(62) *Ibid.*, p. 1673.
(63) *M. de Tr.*, 1714, février, p. 271.
(64) *M. de Tr.*, 1718, juillet, p. 107.

Tous ces comptes rendus n'ont rien de bien surprenant. On pouvait s'attendre, en effet, à voir des religieux s'insurger contre toute tentative de saisir le bonheur dès ici-bas. Pourtant, au salon de Madame de Lambert, où se réunissaient les beaux esprits pendant le premier tiers du XVIIIe siècle (65), c'était bien sur le bonheur terrestre qu'on insistait. On invitait à profiter de tout ce qui pouvait rendre heureux, comme en témoignent les *Avis d'une Mère à son fils*. Fontenelle, un des habitués, avait fort bien appris la leçon de la marquise. Trop bien. Son *Traité du bonheur* en fait foi (1724). Doit-on s'étonner que les *Mémoires* aient préféré garder le silence sur cet ouvrage malgré l'amitié qui liait les Jésuites à l'auteur ? A parcourir son essai, on comprend qu'ils n'aient pas même signalé la publication. Sa morale, toute égoïste, qui engageait à fuir les passions parce qu'elles nous ôtent la tranquillité, qui incitait à goûter les joies certaines du présent au lieu de compter sur celles d'un avenir incertain, cette morale ne dépassait guère celle d'Épicure. Pouvait-on prétendre au bonheur sans faire intervenir des principes religieux, chrétiens ? La religion doit toujours venir au secours de la raison; l'une et l'autre doivent marcher de front pour nous éclairer sur la nature de nos devoirs et pour nous tracer les voies qui conduisent à la félicité parfaite (66). Or, Fontenelle prétendait bien se fair l'artisan de son propre bonheur. Il convenait donc de jeter discrètement le voile sur un tel traité, de peur d'offusquer l'auteur par une trop grande franchise.

Mais on sait que le P. Buffier aussi était des plus assidus auprès de Mme de Lambert (67). Plus mondain qu'on ne le croit d'habitude, esprit original sur lequel Locke avait laissé sa marque (68), le P. Buffier ne sut pas résister à l'ambiance: son *Traité de la Société civile* le prouve. Il laisse entendre que l'ascétisme et le pessimisme des doctrines chrétiennes du XVIIe siècle lui paraissent périlleux, comme étant des défis lancés à l'instinct et au sens commun. Tout en notre nature aspire ardemment au bonheur, et il n'est pas nécessaire d'attendre d'être comblé dans l'autre monde. Même sur terre, un bonheur relatif est à notre portée: on se rend heureux en contribuant au bonheur des autres. Le plaisir, suspect

---

(65) C. GIRAUD, *Le salon de Madame de Lambert*, dans *Journal des Savants*, 1880, février, p. 112-127.

(66) *M. de Tr.*, 1722, août, p. 1437.

(67) Mme DE LAMBERT, *Œuvres complètes*, éd. M. de LESCURE, dans *Bibliothèque des dames*, Paris, 1883, t. 6, p. XVII.

(68) F. K. MONTGOMERY, *La vie et l'œuvre du P. Buffier*, Paris, 1930; Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, t. 1, p. 117.

et décrié par les théologiens intransigeants du XVII^e siècle, devenait honnête.

Ce traité s'inspire visiblement des idées de Fontenelle et de Mme de Lambert, avec lesquelles il se rencontre souvent. On pourrait même soupçonner que le manuscrit de la marquise sur les *Avis d'une Mère à son fils* fut imprimé (1728) pour laisser entendre que les idées du P. Buffier n'étaient pas toutes originales.

Une même morale laïque transparaît, fondée sur la sagesse antique, où Plutarque, Sénèque et Cicéron font autorité: celle de l'honnête homme. Son but: un bonheur terrestre qui n'exclut pas le bonheur céleste, mais qui n'en parle pas. Ce qui surprend cette fois, c'est que les rédacteurs ne manifestent aucun étonnement. L'extrait est élogieux; aucune réserve sur la doctrine, aucune surprise de ce qu'un Jésuite tente, à l'encontre d'un Bourdaloue (69) et des théologiens du XVII^e siècle, de revendiquer le droit à un bonheur dès ici-bas. Chacun ayant droit au bonheur, il fallait chercher à se le procurer sans nuire au bonheur des autres, plutôt même en contribuant au bonheur des autres. Pour cela, ce qui était requis c'était la maîtrise des passions, l'éloignement de tous les vices (70). On se privait du plaisir de satisfaire ses passions pour éviter les peines et les remords qui tourmenteraient notre cœur. Et le rédacteur résumait: l'essence de ce livre de morale, on la voit dans le vers burlesque d'un poète comique: « Je ne suis point battant de peur d'être battu » (71).

Le P. Buffier semblait peu se soucier que tout païen de l'antiquité, même Épicure, eût pu en dire autant. Il s'agissait avant tout de former un honnête homme qui respectât les bienséances, car « les suites des vices de l'intempérance et de l'incontinence sont fâcheuses pour la Société » (72). Il y avait donc une liaison étroite entre raison et vertu, entre la science du savoir vivre et le bonheur de chacun. Une anecdote racontée par le P. Buffier, où l'hypocrisie était prônée, est révélatrice de la nouvelle mentalité de l'auteur: Louis XIV complimenta un jour un orateur; une princesse témoigna quelque surprise de voir approuver un discours qui n'avait pas paru si merveilleux: « j'en juge comme vous, dit le roi, mais quand on peut par un mot rendre un homme heureux, on serait bien malheureux soi-même de ne pas le dire ». Le

---

(69) *Sermon sur l'affliction des justes.*

(70) P. Buffier, *Traité de la société civile et du moyen de se rendre heureux en contribuant au bonheur des personnes avec qui l'on vit*, Paris, 1726, *M. de Tr.*, 1726, juin, p. 1039.

(71) *Ibid.*, p. 1041.

(72) P. Buffier, *op. cit.*, p. 1039.

rédacteur insistait: « l'auteur exalte avec raison ce sentiment d'humanité » (73). Si la remarque étonne sous la plume du P. Buffier, elle étonne bien davantage chez le rédacteur, qui était à même de juger plus froidement le principe en question.

Remarquons que le traité ne suscita aucune levée de bouclier. Le *Journal des savants* y consacra sept pages (74); l'extrait est sobre, posé, louangeur même, sans critique défavorable. La morale purement humaine, calquée sur celle des païens de l'antiquité, ne choquait plus. Des maximes stoïciennes, coudoyant des maximes épicuriennes, étaient proposées comme règle de conduite à des chrétiens par un prêtre. On ne voyait aucun inconvénient à ce qu'il écrivît un traité de morale où le nom du Christ ne figurait même pas. Le P. Buffier alla jusqu'à se féliciter du fait que ses maximes étaient établies « indépendamment de la religion révélée » (75). Ce qui paraît étrange, c'est que ses contemporains, même ses confrères aux *Mémoires*, ne songèrent pas un instant à s'en émouvoir.

Cet accueil différait sensiblement de celui que les *Mémoires* avaient réservé à un traité semblable dont on avait fait l'extrait en 1701. La réimpression du livre de Daniel l'Hermite, déjà vieux d'un siècle, avait provoqué des réserves: « Les maximes répandues dans ces deux livres s'accordent assez avec la politique mondaine; mais elles sont souvent très contraires à l'esprit de l'Évangile » (76). L'auteur du traité ne réussissait à s'attirer des louanges, assez faibles, qu'au troisième livre, où il paraissait « plus chrétien » parce qu'il se déclarait hautement « contre les athées et les impies ». Même réserve en 1715 chez le rédacteur qui se lamentait de voir un chrétien donner un traité de morale naturelle: « L'auteur n'est pas le premier qui ait pris cette manière d'écrire en philosophe, quoique chrétien, écrivant parmi des chrétiens; manière d'écrire que nous ne pouvons approuver » (77). Puis il avait proposé une règle que Fontenelle, Mme de Lambert et le P. Buffier auraient bien fait de suivre, dix ans plus tard:

« Il sera toujours vrai qu'un chrétien doit toujours penser, toujours parler, toujours écrire en chrétien. Pourquoi ne vouloir consulter que sa raison quand on peut consulter la foi ? Pourquoi négliger ses lumières et plus étendues et plus sûres pour ne se servir que d'une lumière som-

---

(73) *M. de Tr.*, 1726, juin, p. 1047.
(74) 1726, p. 491-497.
(75) Buffier, *op. cit.*, 2e partie, p. 116.
(76) *Quatre livres sur la vie de la cour et sur la vie civile*, Utrecht, 1701, *M. de Tr.*, 1701, septembre-octobre, p. 9.
(77) *M. de Tr.*, 1715, novembre, p. 2082.

bre et bornée ? Ou la philosophie s'accorde avec l'Évangile sur la matière qu'on veut traiter, ou elle est contraire: dans leur opposition, un auteur chrétien ne peut balancer; si elles s'accordent, les preuves qu'on tirera de l'Évangile donneront plus de force que celles que la philosophie présente » (78).

Ce rédacteur était-il rétrograde ? Était-il le seul aux *Mémoires* à percevoir le divorce qui se creusait entre la morale et la foi ? Il résistait énergiquement à cette tendance des contemporains de faire prévaloir la morale de Socrate sur celle du Christ. Moins exigeante, la morale des païens était dès lors moins gênante. Il est vrai que la Régence en favorisait l'extension. Dix ans plus tard, les traités purement naturels des Buffier et des Fontenelle, « que Socrate ne désavouerait point », ne surprennent plus les rédacteurs des *Mémoires*.

Cependant, une précision s'impose: les principes de morale mondaine d'un Fontenelle, d'un Buffier, d'une Mme de Lambert devaient provoquer à la longue quelque réaction, dût-elle venir d'un laïque que le siècle n'avait pas complètement converti à la sagesse exclusivement païenne. Se basant de toute évidence sur le traité de Madame de Lambert, M. Dupuy La Chapelle fit paraître une *Instruction d'un père à son fils sur la manière de se conduire dans le monde*. Ce n'était pas là un écrit où l'on ne se proposait que de former un honnête homme selon le monde, sans s'embarrasser d'en faire un chrétien, « comme si la religion ne devait être comptée pour rien dans le société civile, et que des vertus purement morales dussent y suffire » (79). Le rédacteur qui en fit l'analyse était d'un tout autre esprit que ceux qui s'étaient occupés des traités du P. Buffier et de Madame de Lambert. Cette instruction de Dupuy La Chapelle était un rappel à l'ordre que les Jésuites eurent vite compris. Le rédacteur manifesta des sentiments hostiles à « ces sortes de livres où l'on ne s'embarrasse d'ordinaire que médiocrement de former le christianisme dans le cœur de ceux qu'on instruit, pourvu qu'ils soient ce qu'on appelle dans le monde honnêtes gens, personnes polies ».

C'était un laïque qui lançait ce rappel et le rédacteur s'empressait de suivre le mouvement:

« On ne veut pas qu'ils (les honnêtes gens) méprisent la religion; on veut même qu'ils la respectent; mais se faire un premier devoir d'y être fidèle, de l'aimer, de la défendre, de la professer ouvertement, c'est à quoi

---

(78) *M. de T.*, 1715, novembre, p. 2083.
(79) Paris, 1730, *M. de Tr.*, 1731, p. 471-472.

l'on ne pense presque pas. En un mot, tous ces discours bien étudiés, conviendraient aussi bien à de sages païens qu'aux chrétiens à qui on les présente. On a, dit-on, étudié le monde pendant plusieurs années ; quoiqu'en disent ces prétendus honnêtes gens, il faudrait avoir aussi, du moins pendant quelque temps, étudié sa religion et les principes du christianisme, pour rendre ces conseils plus salutaires et plus efficaces. Faibles et impuissantes vertus qui ne feront jamais trouver ce bonheur que l'on propose cependant comme le fruit de la pratique exacte de ces belles instructions » (80).

A la vérité, cette indignation aurait trouvé sa place dans les extraits qu'on fit des traités du P. Buffier et de Mme de Lambert. Il est peu probable que le rédacteur n'y songeât pas. M. Dupuy avait évité « cet écueil ». Il avait senti que « sans la connaissance de Dieu et l'observation de ses préceptes, tout le reste était inutile au vrai bonheur ». Il avait écrit un traité où «tout ressent l'honnête homme et le chrétien ». Même correctif un an plus tard:

Les vertus chrétiennes n'ont presque rien de commun avec les idées de vertu que la philosophie nous donne et ce n'est pas rendre service à la religion que de vouloir rapprocher les unes des autres, comme ont fait avec un zèle peu éclairé quelques auteurs » (81).

Impossible que le P. Buffier ne se sentît pas visé. Les rédacteurs étaient donc revenus à un jugement plus orthodoxe. Ils reconnaissaient la morale laïque pour ce qu'elle était.

---

(80) *M. de Tr.*, 1731, mars, p. 472.
(81) *M. de Tr.*, 1732, avril, p. 678.

Chapitre IV

## QUELQUES IDÉES GÉNÉRALES SUR L'ÉDUCATION

On s'étonne à bon droit, en parcourant les *Mémoires* jusqu'en 1734, de ce que les Jésuites, dont l'apostolat principal était l'éducation de la jeunesse, aient si rarement fait valoir leurs idées à ce sujet. Convaincus de la valeur de leur système et craignant peu la concurrence, ils ne songeaient pas plus, semble-t-il, à s'interroger sur leurs propres méthodes qu'à chercher à apprécier sérieusement les autres systèmes. Attaqués sur ce terrain, ils savent se défendre avec l'assurance et la bonhomie qui conviennent à ceux qui ne doutent pas d'avoir raison.

Ainsi, Dom Lamy avait soulevé des difficultés dans son *Traité de la connaissance de soi-même*, dont il donnait une nouvelle édition en 1700; il s'élevait contre la rhétorique telle qu'on l'enseignait dans les collèges, prétendant avec plus de chaleur que de preuves qu'elle ne servait qu'à corrompre le cœur et l'esprit. Les *Mémoires* ne firent aucun cas de ce cartésien passionné. Trois ans plus tard, Baltasar Gibert lui répondait (1). Un rédacteur fit l'extrait de sa thèse, mais sans se prononcer sur le fond de la question. Le P. Lamy revenait à la charge pour préciser sa pensée: il n'en voulait pas à la vieille éloquence mais à l'art de la rhétorique avec ses applications figurées, qui ne servaient qu'à insinuer de fausses idées dans l'esprit, à émouvoir les passions et à séduire le jugement (2). Cette fois, le rédacteur prend le contrepied, mais avec bonne humeur:

« Cette peste publique de l'esprit et du cœur paraît fort innocente des accusations du P. Lamy. Du moins, nous ne voyons pas qu'au bout d'un an ou deux qu'on y a étudié, on en soit plus capable d'ébranler l'imagination par d'effrayantes images; ni même qu'après avoir enseigné longtemps ce bel art, on en soit moins froid orateur pour en avoir débité les préceptes une longue suite d'années » (3).

---

(1) *De la véritable éloquence ou réfutation des paradoxes sur l'éloquence avancée par l'auteur de la Connaissance de soi même*, Paris, 1703, *M. de Tr.*, 1703, septembre, p. 1629.

(2) *La rhétorique de collège trahie par son apologiste dans son traité de la véritable éloquence*, Paris, 1704, *M. de Tr.*, 1705, mars, p. 481.

(3) *M. de Tr.*, 1705, mars, p. 490.

La dispute se prolongeait et Gibert répondait toujours. Dans les *Mémoires*, le rédacteur passait de l'humour à l'ironie; au P. Lamy qui déclarait ne juger que sur des idées claires, et qui pourtant avouait que l'idée qui lui restait de la rhétorique était si confuse qu'il n'oserait pas la consulter, le Jésuite demandait: « Ces idées sur lesquelles il (Dom Lamy) juge la rhétorique, seraient-elles claires et confuses » ? Visiblement, il ne prenait pas la dispute au sérieux. L'abbé Gibert faisait beaucoup d'honneur aux paradoxes du Bénédictin en voulant les réfuter. Dans un bref extrait de la dernière réfutation écrite par Gibert, le rédacteur se limitait à un simple jeu de mots »: « Il faut avouer que le P. Lamy pousse la mortification bien loin, jusqu'à l'abstinence des métaphores » (4). Pour lui, la querelle avait peu d'intérêt. Le cartésien Lamy n'ébranlait pas sa sécurité.

Les rédacteurs attachèrent plus d'importance au projet de supprimer l'usage presque universel de se servir de fables pour l'instruction de l'enfant. Ce système leur paraissait contraire à la fin de l'éducation: on voulait former l'esprit, et on entretenait le goût pour le faux et pour le merveilleux. Au lieu d'amuser les enfants à entendre parler des bêtes, il valait beaucoup mieux leur représenter des exemples réels de vertus et de vices. Ils les retiendraient aussi aisément que la fable du renard (5).

La Fontaine ne jouissait donc chez eux d'aucun prestige. Les discours de ses animaux rendaient un son irréel; tout en amusant l'enfant, ils ne le touchaient pas. D'ailleurs le fabuliste s'attachait plus aux travers des gens qu'à leurs qualités. On devine sans peine le remède que le rédacteur avait présent à l'esprit: c'est le *Télémaque* de Fénelon qu'il voulait substituer à ces fables. Là aussi il y avait fantaisie, mais elle était documentée et donnait l'illusion du réel. De plus, c'était la peinture des vertus plutôt que des vices. Même si ces vertus étaient incarnées dans un païen, ce dernier était doué d'une telle piété qu'il pouvait à la rigueur passer pour un chrétien.

C'est de ce récit que les *Mémoires* avaient dit: « Il ne manque rien au *Télémaque* pour assurer à la nation française la gloire d'avoir produit un poème comparable et peut-être supérieur à *l'Odyssée* » (6). Aux fables des animaux on préférait donc le poème de Fénelon, où « la morale de notre grand poète est sublime dans ses principes, noble dans ses motifs ». Ce poème « étend le cœur, y fait naître

---

(4) *Réflexions sur la rhétorique en quatre lettres où l'on répond aux objections du P. Lamy, M. de Tr.*, 1708, août, p. 1361.

(5) *Nouveau traité d'éducation*, Amsterdam, 1715, *M. de Tr.*, 1716, janvier, p. 124.

(6) *M. de Tr.*, 1714, avril, p. 584.

l'amour des étrangers... la fin du *Télémaque* le rend fort supérieur à tous les poèmes épiques » (7). Les critiques reprochent-ils à M. de Cambrai des anachronismes ? « Qu'on se souvienne que le poème épique est une fable et l'objection tombe ». De telles louanges concordent mal avec le jugement de Bossuet, qui voyait dans le *Télémaque* un ouvrage « peu digne d'un prêtre » (8).

Toutefois on ne trouvera jamais sous la plume des rédacteurs la moindre allusion à la portée politique de l'œuvre ni aux accusations qui avaient été faites à son auteur. Il ne faudrait pas s'en étonner.

Cette tentative discrète pour incorporer le *Télémaque* au programme scolaire révélait chez les rédacteurs un malaise, dont la cause pouvait être autre chose que l'inefficacité des fables à rendre la vertu agréable aux élèves. Dans ce but, même le poème de Fénelon serait nettement insuffisant; et l'incrédulité, qui commençait à les inquiéter à la veille de la mort de Pierre Bayle, avait orienté leur critique vers les collèges et l'éducation religieuse qu'on y recevait. Ils se rendaient compte que si les chrétiens en venaient à considérer la religion comme « un joug accablant », et, ne voulant renoncer plus longtemps « aux voluptés criminelles », se laissaient séduire par les appâts du siècle, il fallait armer la jeunesse contre un pareil danger. Il fallait donc s'efforcer de remédier à l'insuffisance de l'instruction religieuse que recevaient les enfants dans les collèges où:

> « On craint d'approfondir avec eux les matières de la religion; on se contente de leur donner des idées superficielles et d'exiger d'eux un attachement à la foi qu'il faudrait leur persuader... Comme on n'a posé aucun fondement solide dans leur esprit, les exhortations à la vertu dont on les fatigue ne font impression sur eux qu'autant que la crainte et la vigilance les rendent efficaces. Ils entrent dans le monde, comme dans un champ de bataille, où la religion est attaquée de toute part; et ils y entrent sans armes; toujours poussés, comment de jeunes gens pourraient-ils résister? Si la conviction de leurs devoirs n'est dans leur esprit ni aussi pleine ni aussi lumineuse qu'elle devrait être, ils se rendront bientôt à la corruption générale » (9).

Le rédacteur n'indiquait pas de remède précis; il se contentait de signaler aux maîtres un défaut de méthode qui viciait les résultats espérés de leur enseignement. La crainte qu'on inspirait

---

(7) FÉNELON, *Les aventures de Télémaque*, Paris, 1717, mars, p. 808-811.
(8) *Journal de LeDieu*, Lettre du 18 mars 1699, t. 1, p. 12.
(9) *M. de Tr.*, 1706, juin, p. 896, sq.

aux élèves, et la vigilance des maîtres à les surveiller ne pouvaient suppléer à une profonde conviction religieuse.

En s'exprimant ainsi, le rédacteur songeait-il à l'instruction que recevaient les élèves à Louis-le-Grand où lui-même habitait ? S'agissait-il d'alerter les Jésuites eux-mêmes ? De toute façon, cette même année (1706), le jeune Arouet siège sur leurs bancs, et il ne semble pas, au moment de les quitter, avoir acquis de solides convictions religieuses. Il est vrai que le milieu réduit souvent à rien l'éducation religieuse la plus soignée.

On aimerait trouver dans les *Mémoires* des idées plus poussées en cette matière. Presque toujours les extraits des traités d'éducation, d'ailleurs peu nombreux, ne renferment qu'une analyse où n'entre aucune critique personnelle. Il faut attendre jusqu'en 1716 avant de rencontrer une autre discussion un peu intéressante sur les méthodes d'éducation. Cette fois elle portera sur la scolastique.

On a déjà vu que les Jésuites avaient résisté au cartésianisme envahissant, en insistant davantage sur la philosophie aristotélicienne, qu'ils méprisaient secrètement (comme leurs contemporains), mais qui leur était imposée. On a constaté aussi qu'au temps de la mort de Fénelon, la métaphysique cartésienne était de plus en plus abandonnée. Désormais c'est à la physique cartésienne qu'ils consacrent toute leur attention. Elle devait alors résister aux empiètements du newtonianisme. Le cartésianisme n'était plus une menace. L'ardeur combative s'apaisa: les rédacteurs n'en sentirent que plus la faiblesse et l'insuffisance d'une scolastique en laquelle ils ne voyaient plus que subtilités et sophismes. D'ailleurs le goût presque universel pour Aristote ne rendait pas leur tâche difficile. Ils s'emportèrent surtout contre le temps précieux consacré à la dialectique.

« Plusieurs mois se passent à traiter des questions aussi subtiles qu'inutiles, dont toute la difficulté consiste dans le langage barbare et obscur dont on s'obstine à se servir pour ne pas s'entendre et disputer toujours. Cela forme l'esprit, dit-on. Oui, cela le forme à la fausse subtilité, aux chicanes de mots, aux contentions sans fin, à croire savoir ce qu'on ne sait pas; c'est à peu près comme si on prétendait enrichir un homme en lui faisant amasser des feuilles. Qu'on apprenne avec soin aux jeunes gens l'art de raisonner; en suivant la méthode commune, on n'en fait que de misérables sophistes » (10).

Ce réquisitoire ne devait pas avoir de suite dans les *Mémoires*. Il faudra attendre plusieurs années avant qu'on traite formel-

---

(10) *M. de Tr.*, 1716, janvier, p. 126.

lement de l'éducation. Cette fois, c'était pour répondre à des objections faites par l'abbé de Saint Pierre. Ce dernier se plaignait, en effet, qu'au collège on donnât beaucoup plus de temps au Latin, au Grec et aux Sciences qu'à former le cœur et l'esprit à la prudence, à la justice et au discernement de la vérité: au sortir du collège, selon lui, l'élève était beaucoup plus clairvoyant sur un solécisme que sur un acte d'injustice (11).

Le crédit dont jouissait l'abbé de Saint Pierre exigeait des *Mémoires* une réponse à ces difficultés. Maîtres de l'éducation à cette époque, les Jésuites se devaient de dire si les langues classiques prenaient le pas sur la formation morale. Il ne s'agissait surtout pas de les supprimer ou de les remplacer par autre chose. Le réponse du rédacteur est modérée et sensée.

« D'abord il est naturel que celui qui a appris à bien parler, parle toujours bien; et très naturel aussi que celui que a appris à bien vivre, vive assez mal. La même vanité, le même amour propre qui rendent un homme attentif à bien parler lorsqu'il l'a appris, le rendent à tout moment inattentif sur sa conduite et capable de bien des injustices et des crimes: *video meliora proboque, deteriora sequor* » (12).

Il rappelle ensuite que c'est pour apprendre le Latin et les sciences qu'on envoie les jeunes gens au collège, et que si le régent, par une piété mal entendue, passait son temps à leur faire produire des actes de justice et de bienfaisance, les parents retireraient bien vite leur enfant de ses mains. Comme les maîtres ne trouveraient point d'écoliers à ne vouloir apprendre d'eux que la vertu, ils concilient l'enseignement de la vertu avec celui des sciences. Comment ? En donnant les préceptes de justice, les règles de conduite, les maximes des saints sous des expressions grecques et latines. Il n'y a pas jusqu'aux plus petites minuties de grammaire qui n'enveloppent des sens profonds; en sorte qu'un enfant ne saurait apprendre que le verbe actif gouverne l'accusatif, sans apprendre à aimer Dieu, sans proférer même actuellement un acte d'amour de Dieu: *amo Deum* (13).

Le rédacteur se rendait compte, toutefois, que même ce système ingénieux, où l'inconscient jouait décidément un grand rôle, avait souvent des résultats funestes. Au sortir du collège, le premier contact avec le monde réussissait à égarer bon nombre d'élèves. Mais il y avait de quoi se consoler: un des fruits les plus

---

(11) *Œuvres diverses*, Paris, 1730, *M. de Tr.*, 1730, avril, p. 623.
(12) *Œuvres diverses*, Paris, 1730, *M. de Tr.*, 1730, avril, p. 623.
(13) *M. de Tr.*, 1730, avril. p. 627.

certains des collèges, c'est que tôt ou tard, les préceptes chrétiens qu'on y a reçus rappellent au bien ceux qui s'étaient laissés entraîner par la fougue de leurs passions.

Pour beaucoup d'élèves, l'efficacité de leur éducation chrétienne jouait donc à longue échéance. Mais, un peu partout dans cet extrait, on voit percer le pessimisme du Jésuite. L'extrait ne signalait aucune modification à faire au système pédagogique pour mieux armer les élèves contre les dangers du monde. Le Jésuite en repoussait même toute responsabilité. En effet, selon lui, la défaillance se produisait chez l'élève au moment du passage de la dépendance à l'indépendance, c'est-à-dire, du passage du collège dans le monde. Ce changement étant souvent trop brusque, il arrivait que ceux qui avaient reçu une éducation plus régulière s'émancipaient aussi plus brutalement. Le remède proposé manquait de précision: il fallait continuer de soutenir dans le monde jusqu'à l'âge de vingt ou de vingt-cinq ans l'éducation du jeune homme, et ainsi l'initier peu à peu à la vie d'indépendance (14).

Le rédacteur mettait donc le collège hors de cause, et n'admettait pas qu'il pût y avoir certaines faiblesses dans le système pédagogique. Devant l'accusation de M. de Saint Pierre, il se dérobait en jetant le blâme sur les parents.

C'est à cette époque que les *Mémoires* signalent les avantages des études faites dans les collèges sur celles faites sous la direction d'un maître particulier. Ils invoquaient « les mille adresses que l'on met en œuvre dans les collèges pour l'avancement des écoliers » (15). Il fallait tromper les enfants à leur profit en leur présentant l'étude comme un jeu: « Dans cette fin, on avait imaginé mille secrets pour les piquer de gloire et d'émulation ». Ce n'est pas ce plaidoyer qui nous intéresse, mais l'apologie qu'ils y avaient intercalée sur l'usage de jouer des pièces sur les scènes des collèges. Il s'agissait d'en montrer l'utilité dans la formation de l'élève.

On n'a pas à démontrer ici l'importance que les Jésuites donnaient aux théâtres dans les collèges; cet attachement les portait inévitablement à considérer le théâtre en général d'un œil moins sévère que leurs contemporains ecclésiastiques. En 1694 Bossuet s'était vivement opposé à l'existence même du théâtre, qu'il jugeait contraire à la morale chrétienne; les Jésuites étaient peu enclins à le suivre jusque-là. Au début du XVIII[e] siècle, ce qui appelait des réserves chez les rédacteurs, c'était plutôt les ressorts

---

(14) *M. de Tr.*, 1730, avril. p. 638.

(15) Ottavio Piceno, *Les avantages des écoles publiques sur les particulières*, Florence, 1728, *M. de Tr.*, 1734, mars, p. 419.

communs de la tragédie, l'amour et la jalousie, que la tragédie elle-même (16). Les pièces du P. Le Jay évitaient les intrigues frivoles, et la postérité devait lui savoir gré « d'avoir conservé au théâtre, sa grandeur et son utilité » (17). Cette phrase résume bien l'attitude des Jésuites: libéré de toute galanterie, le théâtre pouvait rendre des services au corps social. Aussi s'élevaient-ils contre les auteurs dramatiques qui, tout en se piquant de révérer les grands noms de Sophocle et d'Euripide, leurs maîtres et leurs modèles, ne les avaient pas imités dans les points les plus essentiels: « On ne voit nulle part que la passion de l'amour, dont la seule image est dangereuse, entrât dans leurs poèmes; c'est pourquoi les pièces de ces auteurs, tout païens qu'ils étaient, ont fait dire avec raison que la tragédie pouvait avoir son utilité » (18). Pour en arriver là, ils exigeaient qu'on supprimât les intrigues d'amour: ce que les poètes n'étaient pas prêts à faire.

En 1715, le P. de Courbeville publiait sa traduction du réquisitoire de Collier sur le théâtre anglais. L'auteur du traité anglais n'avait pas ménagé ses louanges à l'endroit des pièces dramatiques françaises. Aux *Mémoires*, ces compliments inattendus demandaient une précision: « S'il donne à juste titre de la préférence à la scène française sur celle d'Angleterre, c'est qu'il n'a connu de nos comédies que celles de nos grands maîtres. Parmi nous, le temps et les mœurs ont bien corrompu les spectacles. Les bouffons et les farceurs se sont licenciés à tenir des discours presque aussi sales que ceux dont M. Collier se plaint en Angleterre » (19).

Cette même année (1716), le Régent donnait des preuves de son goût pour le théâtre en rappelant les comédiens italiens chassés par Louis XIV à la suite de la querelle de 1694, et le public affluait à leurs représentations (20). Avec l'affaiblissement de l'opposition religieuse et les progrès de la morale du bonheur, le théâtre se relevait et paraissait un divertissement utile à la société. De plus, ses partisans faisaient de grands progrès; la traduction du P. de Courbeville du traité de Collier n'eut d'autre effet que de faire paraître dans un jour favorable le théâtre français, puisque celui d'Angleterre était si corrompu. Si les rédacteurs continuaient de temps en temps à se prononcer sur les mérites du théâtre, tou-

---

(16) *M. de Tr.*, 1703, février, p. 316.
(17) *M. de Tr.*, 1703, février, p. 316.
(18) *M. de Tr.*, 1703, septembre, p. 1561-1562.
(19) J. Collier, *La critique du théâtre anglais comparé au théâtre d'Athènes, de Rome et de France*, Paris, 1715, *M. de Tr.*, 1716, juillet, p. 1336.
(20) M. Moffat, *La controverse sur la moralité du théâtre*, Paris, Boccard, 1930, p. 17 sq.

jours avec une grande prudence, ils évitaient avec soin de donner des extraits des œuvres dramatiques; ils continuaient à passer sous silence les succès de Marivaux et même de Voltaire.

Toutefois, la popularité même du théâtre adoucissait leur sévérité à l'égard de l'amour. S'appuyant sur le P. Rapin, M. Dacier et même Saint-Évremond, s'ils reprochaient au théâtre de donner trop à l'amour, ils ne prétendaient pas qu'il fallût donner la préférence à toute tragédie où il n'y aurait point d'amour: le prix des belles tragédies de Corneille et de Racine les en empêchait. Mais ils étaient persuadés « qu'on peut faire une fort belle tragédie sans y employer l'amour; comme d'ailleurs l'intérêt des bonnes mœurs semble exiger que, si on ne bannit pas absolument cette passion du théâtre, elle n'y soit du moins que rarement admise et toujours traitée sévèrement » (21). Bien entendu, les dramaturges trouvaient même ce compromis inacceptable.

En 1720, le P. Thoubeau remplaçait le P. Tournemine comme directeur des *Mémoires*. C'était un homme austère, peu porté aux compromis et beaucoup moins nuancé que son prédécesseur. Sa pensée marque un recul vers l'ancienne sévérité. Il appuyait l'anglais Collier qui condamnait le théâtre; en effet, « les spectacles ont toujours été condamnés par les Pères de l'Église » (22). Il est invraisemblable qu'il eût songé à inclure les pièces de collège dans la condamnation générale, mais il n'y faisait aucune allusion.

En 1728, les jansénistes commencèrent la publication de leurs *Nouvelles Ecclésiastiques*. Il est étonnant d'y lire les traits pleins d'amertume qu'ils lancent contre les pièces que l'on faisait jouer sur les scènes des Jésuites. Jusqu'à présent, les *Mémoires* n'avaient fait aucune apologie de leurs propres théâtres; mais vers la fin de cette année ils ne manquèrent pas de faire observer en passant « la différence des spectacles joués par les idolâtres et proscrits par les anathèmes des Saints Pères, d'avec ceux que représentaient depuis les chrétiens, et que Saint Thomas ne blâme point à certains égards, avec les restrictions requises, non plus que Saint Antoine » (23). Mais ils n'engageaient pas la lutte avec leurs adversaires jansénistes.

Deux ans plus tard (1730) l'enterrement d'Adrienne Lecouvreur ramenait bruyamment le débat sur la moralité du théâtre. Les Oratoriens en profitèrent pour faire réimprimer le traité que

---

(21) *M. de Tr.*, 1718, octobre, p. 1748 sq.
(22) J. Collier, *A Reply to a Book Entitled : The Ancient and Modern Stages Surveyed*, *M. de Tr.*, 1721, octobre, p. 1803.
(23) *M. de Tr.*, 1728, décembre, p. 2241.

le P. Lebrun avait écrit en 1694 contre la comédie, et où l'auteur se montrait presque aussi sévère pour les spectateurs que pour les comédiens. Aux *Mémoires* on objecte: « Quoique l'Église excommunie les comédiens, condamne-t-elle expressément ceux qui fréquentent les spectacles ?... Ne les tolère-t-elle pas, comme elle a toléré les tournois ? Et si on ne le prouve pas clairement, pourquoi se prononcer aussi sévèrement contre les spectacles ? Voilà la question à laquelle on ne répond pas, quoiqu'on eût, ce semble, entrepris de le faire » (24).

On perçoit déjà quel sera leur point de vue. Le Père Lebrun citait le neuvième canon du Concile de Châlons sous Charlemagne, où il prétendait voir une condamnation précise. Le rédacteur riposte: « Il ne s'agit là que de jeux obscènes et de bouffonneries indécentes. Quand on conteste un point, il faut citer des autorités précises » (25). Et il ajoutait que si les conditions requises par Saint Thomas pour la moralité du théâtre manquaient à la comédie de l'époque, il fallait non pas la supprimer, mais en réformer les abus. D'ailleurs « toutes les fulminations » de l'Église, du XII[e] au XVII[e] siècle, pour la plupart ne regardent que les clercs, et presque toutes supposent de l'indécence ou d'autres abus dans les spectacles » (26). Somme toute, l'Oratorien n'était pas toujours exact « ni dans son style, ni dans ses preuves ».

Le P. Lebrun avait plaidé contre le théâtre. Le Jésuite Porée, ancien professeur de Voltaire, tenta une conciliation entre ses partisans chaleureux et ses adversaires intransigeants. Il répétait dans un discours latin ce que l'ensemble des Jésuites avait toujours soutenu: que le théâtre par son essence pouvait être utile et bon, et qu'il pouvait donner des leçons de vertu aussi sûrement que les moralistes; si la vengeance et l'amour y tenaient un rôle exagéré, c'était la faute non pas de l'art mais des auteurs.

Ce n'est qu'en 1734 que les *Mémoires* se décideront enfin à répondre aux objections adressées au théâtre de collège. Leur courte apologie dédaignait de considérer les attaques dirigées par les *Nouvelles Ecclésiastiques*, qui s'en prenaient surtout au faste des pièces des Jésuites et au goût qu'elles développaient insensiblement chez les jeunes pour les spectacles mondains. Le rédacteur s'adressait plutôt aux critiques qui lui déniaient toute valeur pédagogique: « Nous savons que cet usage si sagement établi n'est

---

(24) LEBRUN, *Discours sur la comédie*, 2[e] édition, Paris, 1731; *M. de Tr.*, 1732, mars, p. 406.

(25) *Ibid.*, p. 408.

(26) LE BRUN, *Discours sur la comédie*, 2[e] édit. Paris, 1731, *M. de Tr.*, 1732, mars, p. 423.

pas du goût de quelques personnes d'esprit et de réputation » (27). Pour les convaincre, il en énumérait les avantages les plus marquants: ces pièces permettaient aux enfants d'entrer dans le sens et dans l'esprit des personnages et d'en adopter les principes de conduite et de mœurs que l'on y insinue; elles les obligeaient à s'appliquer au latin; elles permettaient aux maîtres de corriger leurs mauvaises prononciations, donnaient aux élèves un air libre et naturel, une assurance à parler soit au barreau, soit en chaire, soit dans les compagnies. « Dira-t-on que des explications d'auteurs sont plus utiles que de pareils jeux ? Que cela soit ainsi, il s'ensuivra qu'en admettant l'un et l'autre exercice, on réunit deux moyens sûrs de réussir, dont l'un serait fort stérile sans l'autre ».

---

(27) *M. de Tr.*, 1734, mars, p. 421.

## Chapitre V

## LA QUERELLE DES ANCIENS ET DES MODERNES

Inutile d'insister: l'esprit de neutralité qui devait guider les rédacteurs dans leurs extraits n'a pas été observé d'une façon habituelle. On peut s'en féliciter, car leur conduite nous permet de relever leur point de vue, même là où leurs idées n'ont pas toute la finesse et la profondeur qu'on aimerait.

De toute façon, en ce qui concerne la querelle des Anciens et des Modernes, cette dispute a été trop bruyante pour que les rédacteurs se soient contentés de rapporter sèchement les propos des deux partis. Fins humanistes, dont le système d'éducation faisait une large part aux chefs-d'œuvre des Anciens, ont-ils opté pour l'antiquité ? Avec leur culture et leur tradition, cette bienveillance n'aurait eu rien de factice. On rapporte que le P. Bouhours n'appréciait même pas la valeur incontestable des classiques de son siècle, tellement il était prévenu pour les Anciens. Même réaction chez le P. Rapin (1621-1687), dont la sensibilité était si vive à la lecture d'Homère qu'il ressentait, disait-il, « ce qu'on sent quand on entend des trompettes ». Aussi ses *Réflexions sur l'éloquence* (1671) sont-elles toutes débordantes de vénération pour « la plus pure et la plus sainte antiquité », pour « le bon sens », le « goût si sûr » des Anciens.

Tout autre était la mentalité des Jésuites aux *Mémoires*; ils prennent résolument leur place à côté des La Motte, des Terrasson, sans toutefois aller jusqu'à décrier les Anciens. Ce qu'ils déplorent, c'est cette espèce d'idolâtrie qu'ont certains lettrés pour les poètes de l'antiquité. Ils seront donc portés à louer les tentatives faites par La Motte pour réduire Homère à sa véritable grandeur, sans toutefois oublier leur propre contribution à la formation des classiques du XVII^e^ siècle, grâce aux œuvres des auteurs païens:

> « C'est ainsi qu'ils (les Jésuites) ont formé les prédicateurs, qu'elle (Mme Dacier) égale aux plus éloquents des Grecs et des Romains; ce sont les leçons qu'ils ont données à presque tous ces grands poètes, qui ont honoré le dernier siècle et qui illustrent celui-ci » (1).

Fierté qu'on n'a pas de peine à comprendre; et il eût été inconcevable, à une époque où ces hommes de lettres insignes avaient

(1) *M. de Tr.*, 1715, mars, p. 787.

disparu, de voir les rédacteurs fermer les yeux à leur gloire passée et réserver les lauriers à des païens. Toutefois, en se plaçant au point de vue purement littéraire, ils risquaient de ne pas convaincre leurs adversaires et de perdre les suffrages de leurs amis. Sans trop s'en rendre compte, ils choisirent de situer le débat sur le fond et ils en feront une querelle presque entièrement théologique, où leurs reproches les plus indignes seront adressés à Homère à cause de sa morale peu chrétienne.

On ne trouve pas dans les *Mémoires* le moindre vestige de la première phase de la querelle entre Perrault et Boileau. Les eaux s'étaient calmées. En 1707, on constate que les maigres efforts poétiques de La Motte reçoivent tous les suffrages des rédacteurs (2). Il faut dire aussi que le poète était un ancien élève, et que les Jésuites ne perdaient pas de vue ceux qui s'étaient assis sur leurs bancs. Ils les suivaient et les applaudissaient. De son côté, La Motte n'omit rien pour se ménager la bienveillance de ses anciens maîtres, juges excellents d'ordinaire et dont le suffrage était de poids dans le public lettré et délicat auquel il s'adressait (3).

En 1711, Mme Dacier fait paraître son *Iliade*, mais ils ne s'y arrêtent même pas; elle peut bien faire d'Homère un élève du roi Salomon, cela ne suffit pas pour éveiller leur intérêt. Trois ans après, M. de la Motte, publiant sa propre traduction de l'épopée en vers français, les *Mémoires* en donnent aussitôt l'extrait, ayant soin de le faire précéder, dans le même numéro, de l'extrait de l'*Iliade* de Mme Dacier. Cette juxtaposition était loin d'être favorable à la femme de lettres; elle montrait trop de respect pour les fables grossières et les allégories, dont Homère était plein; si autrefois les sages se faisaient un mérite de pénétrer ces mystères et d'en découvrir le sens, et si le peuple respectait ces savantes ténèbres, « notre siècle méprise ces voiles et ces ombres, et n'estime que ce qui est simple et clair» (4). Puis vient le coup de grâce: c'est s'écarter de la vérité que de vouloir justifier Homère par des parallèles avec l'Écriture, qui ne le justifient point. «L'Écriture n'a certainement aucun rapport avec les égarements d'Homère » (5). On peut déjà prévoir sur quel terrain ils se placeront désormais dans cette dispute.

Pour l'*Iliade* de La Motte, au contraire, le rédacteur est tout

---

(2) La Motte, *Odes*, Paris, 1707, *M. de Tr.*, 1707, avril, p. 563-581.

(3) Paul Dupont, *Un poète philosophe au commencement du XVIII*e *siècle, Houdar de la Motte* (1670-1731), Paris, 1898, p. 193.

(4) *L'Iliade d'Homère traduite en français avec des remarques par Madame Dacier*, Paris, 1711, *M. de Tr.*, 1714, avril. p. 577.

(5) *Ibid.*, p. 579.

sourire. Ce n'était pas la première fois qu'on faisait son éloge; les poètes Jésuites avaient pris l'habitude de traduire ses poèmes pour s'exercer et pour donner des modèles à leurs élèves. On savait fort bien aux *Mémoires* que, le 6 décembre 1713, le P. Sanadon, professeur de rhétorique au collège Louis-le-Grand, avait prononcé une harangue latine où La Motte était comparé aux grands poètes de l'antiquité (6). Aujourd'hui dans l'extrait qu'on fait de l'*Iliade*, on ne s'intéresse pas trop à sa traduction comme telle. On donne raison à l'auteur d'avoir étalé les défauts du poète grec, tant dans l'expression que dans la morale: « L'habile critique fait bien sentir le ridicule de la théologie d'Homère et des allégories auxquelles on a recours pour les justifier ». Puis, en présence des deux écoles, de ceux qui louent et de ceux qui condamnent Homère, il conclut: « Cette contradiction nous affranchit de l'autorité que pourraient avoir les suffrages réunis; elle nous fait rentrer dans les droits de l'examen; pourvu que la passion ne préside pas à cet examen, il est raisonnable, il est nécessaire » (7).

Adversaires féroces du cartésianisme, à cause de son rationalisme troublant, les rédacteurs étaient néanmoins de leur siècle, et à leur insu ils en avaient absorbé l'esprit. Cette dernière citation où on fait prévaloir « les droits de l'examen » à l'encontre de l'autorité pour juger les mérites d'Homère, en témoigne. C'est en partisans des Modernes qu'ils jugent le poète grec; et l'influence cartésienne les portait naturellement à chercher dans l'épopée la clarté, la précision des idées, la justesse, la bonne théologie, la saine morale. Ne pouvant trouver ces qualités tenues pour essentielles, ils avouent qu'Homère les rebute. C'était subordonner la forme au fond. Comme tant de leurs contemporains, ils se méprenaient sur la portée du débat.

On sait que cette traduction de La Motte servit de prétexte à Madame Dacier pour publier son réquisitoire contre les Modernes. Son attaque abondait en injures sur le compte de La Motte, et les *Mémoires* osèrent même l'accuser d'avoir pris les manières des héros d'Homère (8). Aussi l'extrait ne lui manifeste-t-il aucune bienveillance; mais il ne touchait pas le fond de la querelle; il s'attaquait à des questions de détails. S'érigeant en protectrice du goût de la jeunesse, Madame Dacier avait accusé La Motte d'avoir porté atteinte à ce goût. Le rédacteur en profite pour la tancer: » Elle ne pensait pas à préserver la jeunesse d'une corruption infiniment

---

(6) Dupont, *op. cit.*, 193.
(7) *L'Iliade, poème, avec un discours sur Homère*, par M. de la Motte, Paris, 1714, *M. de Tr.*, 1714, avril, p. 594.
(8) *M. de Tr.*, 1715, mai, p. 554.

plus dangereuse que celle du goût quand elle traduisait Anacréon, Plaute, Aristophane et Térence » (9). Puis il formulait des réserves sur « l'adoration religieuse et l'admiration outrée des Anciens ». Il fallait les lire « sans servitude », plutôt avec une sage attention à en rechercher les beautés et à en découvrir les défauts (10).

Très favorable, en général, à la réplique de La Motte à Mme Dacier, les Jésuites insistaient toujours sur le principe qui devait dominer le débat: « Le partage des sentiments sur Homère fait au moins rentrer les lecteurs dans les droits de l'examen. La question du mérite d'Homère est toute du ressort de la raison, et nous ne devons le sacrifice de notre jugement qu'à l'autorité divine » (11). On n'a pas de peine à constater que pour eux la raison donne la victoire aux Modernes, moins grossiers et plus moraux qu'Homère. Leur enthousiasme est au comble lorsque Terrasson entre dans la mêlée du côté des Modernes; mais l'extrait de son livre n'apporte aucune contribution nouvelle au débat. Les *Mémoires* approuvent son parti de remettre les éloges décernés à Homère dans la balance de la raison: « Rien n'est plus contraire au progrès des Lettres qu'un goût servile qui admire tout sans distinction » (12).

Partisan des théories bizarres d'un Thomassin et d'un Huet qui voyaient des vestiges de l'Écriture partout chez les Anciens, Madame Dacier s'évertuait à donner une explication allégorique du poème épique, et elle croyait, avec Massieu, que les Anciens avaient enfermé presque tous les secrets de la théologie et de la morale dans des fictions. Ainsi pour elle le texte d'Homère revêtait un caractère doctrinal orthodoxe, voire inoffensif pour les chrétiens. On pouvait donc être certain de ne pas faire erreur en imitant ce qui avait gagné le suffrage des siècles, l'imitation étant d'ailleurs un guide plus fidèle que la nature et la raison. Peu persuadés par cette exégèse, les Jésuites préférèrent soumettre le texte au tribunal de leur raison; ils avaient beau jeu de relever ainsi les grossièretés, les écarts moraux du poète. En prolongeant les applications de la méthode cartésienne, ils se montraient partisans des qualités rationnelles, du plan, de la régularité, de la vraisemblance, qualités qui à leurs yeux l'emportaient sur toutes les autres. D'où leur insistance sur le dessein de l'*Iliade* (13), leur intolérance à

---

(9) Mme Dacier, *Les causes de la corruption du goût*, Paris, 1714, *M. de Tr.*, 1715, mai, p. 784.

(10) *Ibid.*, p. 787.

(11) La Motte, *Reflexions sur la critique*, Paris, 1715, *M. de Tr.*, 1715, septembre, p. 1476-1477.

(12) Terrasson, *Dissertation critique sur l'Iliade d'Homère*, Paris, 1715, 2 vol., *M. de Tr.*, 1716, mai, p. 776.

(13) *M. de Tr.*, 1714, avril, p. 579.

l'égard des fables peu délicates (14), de ses tableaux énigmatiques, qui ne conservent pas très bien les bienséances (15), et des chevaux qui parlent (16). Leur jugement ne s'était affranchi de l'autorité des grands modèles que pour s'asservir plus étroitement à l'autorité abstraite des règles de la raison. Inconsciemment, c'est au nom de la raison éclairée que les rédacteurs proclamaient la supériorité des Modernes. Trop concentrés sur le fond, ils oubliaient qu'on ne détrône pas Homère en jugeant sa théologie défectueuse. Le P. Bouhours leur aurait rappelé que c'est un «je ne sais quoi» qui fait la beauté du poète grec (17).

---

(14) *Ibid.*, p. 577.
(15) *M. de Tr.*, 1716, mai, p. 771.
(16) *M. de Tr.*, 1715, mai, p. 799.
(17) *Ariste et Eugène*, p. 362, cité par A. Lombard, *L'abbé Du Bos, un initiateur de la pensée moderne*, Paris, Hachette, 1913, p. 183.

# TROISIÈME PARTIE

## LES MÉMOIRES DE TRÉVOUX
## ET
## LES QUERELLES THÉOLOGIQUES

### 1701-1734

Chapitre Premier

# LE JANSÉNISME AU XVIII[e] SIÈCLE

## Le Cas de Conscience

De sa naissance à sa mort, Port-Royal s'attacha obstinément à un seul problème, celui de la grâce (1). Mais la querelle janséniste, ainsi qu'on le reconnaît généralement, eut plusieurs phases, et à chacune l'élan initial du mouvement allait diminuant. Au début du XVIII[e] siècle s'ouvre une seconde période qui ramène un sujet, à la vérité déjà rencontré, mais sur lequel vont se concentrer toutes les attaques: l'étendue de l'autorité pontificale et de l'obéissance qui lui est due. Les Jésuites vont retrouver sur ce terrain leurs vieux adversaires du siècle passé: des adversaires dont ils connaissent à fond la manœuvre et la tactique et qui, nullement enclins à demander grâce, se battront jusqu'au bout.

Lorsque les *Mémoires* commencèrent en 1701, l'audience reçue par les *Réflexions Morales* de Quesnel laissait aisément prévoir l'imminence du conflit. Cette fois les Jésuites avaient l'avantage de posséder un organe pour répandre leurs idées dans le grand public. Ils continueront à écrire des libelles anonymes, mais les *Mémoires* garderont une certaine tenue dans l'attaque, et leur permettront surtout d'atteindre les gens de qualité, dont le jugement n'importait pas médiocrement à leurs yeux.

Faut-il rappeler qu'ils venaient de traverser, de leur côté, des moments critiques ? C'était Bossuet qui dénonçait leur doctrine à l'Assemblée du Clergé de 1700; c'était la déconvenue subie dans l'affaire des rites chinois; c'était encore Monseigneur de Noailles, archevêque de Paris, qui travaillait avec zèle à les faire condamner, en se cachant, pas toujours adroitement, derrière Messieurs des Missions Étrangères.

Les hostilités recommencèrent en 1701 à propos du célèbre *Cas de Conscience ;* c'était bien un cas réel, et pas du tout fictif (2). Un confesseur demanda à la Faculté de théologie de la Sorbonne

---

(1) J. Dedieu, *L'agonie du jansénisme* (1715-1790), dans *Revue d'histoire de l'Église en France*, 1928, p. 163.

(2) M. Bertrand, *Mélanges de biographie et d'histoire*, Bordeaux, 1885, p. 168-176.

s'il était permis d'absoudre un pénitent qui professait le silence respectueux au sujet des cinq propositions condamnées dans l'*Augustinus.* La réponse affirmative rendait vain dans la réalité le pouvoir doctrinal de l'Église, et mettait le Pape dans une situation ridicule (3). On ne devait pas s'attendre à voir les Jésuites soulever immédiatement la question dans les *Mémoires.* Il eût été imprudent de donner aux lecteurs, dès le début, l'impression qu'on allait se servir de ces feuilles pour appuyer des thèses auxquelles la Compagnie portait grand intérêt. Ce silence, les rédacteurs l'observèrent pendant trois années. La publication de l'Ordonnance de l'évêque de Chartres au clergé et au peuple de son diocèse portant condamnation du *Cas de Conscience* leur donnait l'occasion d'y faire une allusion discrète, d'un ton calme, avec l'évident effort de demeurer objectif. On y trouve même une référence à l'Ordonnance du Cardinal de Noailles (4); rien de plus; surtout pas d'extrait.

Les rédacteurs n'étaient pas sans savoir que le jeu de Noailles dans cette affaire avait été au moins singulier. Son mandement portant condamnation du *Cas* fut répandu dans la capitale le 5 mars. Beaucoup s'étonnèrent de le voir daté du 22 février. Le décret pontifical était, lui, du 12 février. Noailles avait obtenu que l'on différât de quarante-huit heures la communication officielle des plis venus de Rome: tout juste le temps de se mettre à l'unisson et de reculer la date de sa lettre. La lie de ce calice était amère; poussé par Bossuet (5), Noailles s'était réservé le droit de stigmatiser dans son mandement les Jésuites qui, eux, exultaient. Le Dieu disait « que leur insolence avait besoin d'être réprimée » (6); et le cardinal décria sans ménagement « leurs libelles pleins d'aigreur et d'amertume ».

Les rédacteurs ne manquèrent pas d'y voir clair; aussi ne publièrent-ils aucun extrait du mandement, mais dans leur compte rendu de la condamnation prononcée par l'évêque de Chartres, ils se contentèrent d'en signaler la parution.

Bossuet, lui, était bien décidé à ne pas faire de mandement, bien qu'on sût qu'il était opposé au *Cas de Conscience* (7); âgé, presque infirme, épuisé par la lutte, tant contre ses amis que contre ses ennemis, il attendait le glas qui ne tarderait pas à sonner;

---

(3) J. Calvet, *Histoire de la littérature française*, Paris, Gigord, t. 5, p. 526.
(4) *M. de Tr.*, 1703, décembre, p. 2115.
(5) Le Dieu, *Journal*, t. 1, le 9 et le 24 mars 1703, p. 397, 444.
(6) *Ibid.*, 3 mars, 1703.
(7) *M. de Tr.*, 1706, janvier, p. 22.

d'ailleurs, on connaissait bien ses idées. Il ne croyait pas que l'Église fût infaillible dans la définition des faits non révélés, tels que l'attribution des cinq propositions à Jansénius. En ceci il marquait son opposition aux Jésuites; cependant dans les décisions relatives aux faits dogmatiques, il demandait un peu plus que le silence respectueux, qui ne supposait aucune adhésion de l'esprit (8). De toute façon, il ne voyait pas la possibilité de condamner le *Cas de Conscience,* parce qu'il était fondé sur la distinction du fait et du droit, et que cette distinction avait été autorisée par la Paix de Clément XI (9). Même la censure romaine du 12 février 1703 ne l'incita pas à publier de mandement, comme le faisaient tant d'évêques en France; fait que les rédacteurs ne se firent pas faute de relever (10).

Quant à Fénelon, on comprend qu'il hésitât à intervenir (11); c'était une heure délicate; il craignait l'accusation de chercher une revanche. Même après la condamnation de février, il imitait le silence officiel, un peu gênant, de Bossuet; mais de toutes parts on le priait de parler. Il se laissa fléchir et publia une instruction pastorale contre le *Cas ;* elle fut si bien reçue qu'il y prit goût et en publia trois autres, véritables dissertations de théologien, documentées et sereines. Cette contribution le plaça au premier rang des évêques dans les démêlés jansénistes; il devint l'ennemi le plus redouté du parti.

Les rédacteurs se précipitent sur ses *Instructions :* « Sur le problème proposé par l'ouvrage des ténèbres, Monseigneur de Cambrai a répandu de nouvelles lumières » (12). L'hérésie découverte ne pouvait plus nuire que faiblement. M. de Cambrai prouvait que même dans les faits dogmatiques, l'Église était infaillible: ce qui ne pouvait déplaire aux Jésuites.

---

(8) Voir la Lettre de Bossuet à la Révérende Mère et aux religieuses de Port-Royal. Noailles avait joint cette lettre à la sienne en 1709 lorsqu'il écrivit aux religieuses. « M. Bossuet vient à la dernière et plus forte objection des religieuses que les jugements de l'Église sur les faits ne sont pas crus infaillibles. Il répond que c'est une vertu chrétienne et religieuse de soumettre et d'anéantir son jugement propre, même hors des vérités révélées. Il faut avouer que cette réponse n'ôte pas à l'objection toute sa force et qu'on y répond mieux en soutenant que l'Église est infaillible dans les décisions des faits semblables à celui de Jansénius ». *M. de Tr.*, 1709, novembre, p. 1889.

(9) *Journal* de Le Dieu, 4 janvier, 1703.

(10) *M. de Tr.*, 1706, janvier, p. 22.

(11) FÉNELON, *Correspondance*, (éd. Gaume), t. 2, p. 501.

(12) *Ordonnance et instruction pastorale de Monseigneur l'archevêque de Cambrai, portant condamnation d'un imprimé intitulé Cas de Conscience,* Valenciennes, 1704, *M. de Tr.*, 1704, juin, p. 855.

Mais Fénelon remontait assez haut dans l'histoire: jusqu'à Pascal et aux *Lettres Provinciales*. Le rédacteur se devait de relever cet appui, bien que tardif; Pascal et son chef-d'œuvre d'ironie étaient malmenés par le prélat, et le Jésuite entasse les citations: « Ce subtil auteur allait à son but et voulait rendre la décision de l'Église fausse, ridicule et odieuse » (13). En retour on n'hésite pas à décerner à Fénelon le titre « d'ingénieux défenseur de l'infaillibilité de l'Église » (14); « ses réflexions ne souffrent pas de réplique... ».

Mais les théologiens poussaient plus loin leurs investigations: que l'Église soit infaillible même dans les faits dogmatiques, est-ce de foi divine ou de foi ecclésiastique ? Cette question avait son importance, même si les Jésuites des *Mémoires* n'y voyaient qu'une dispute inutile (15). Pour eux, ces décisions avaient un rapport médiat avec la foi: « Ainsi, selon le savant prélat, on croit que les propositions sont dans le livre de Jansénius, parce qu'on croit l'Église qui l'a dit infailliblement dans le jugement qu'elle porte sur le sens des livres. On la croit infaillible, parce que Dieu a révélé cette infaillibilité ». Ce jugement de l'archevêque de Cambrai les portait à voir une « dispute de nom » là où il y avait distinction essentielle. Mais l'argument répondait à leurs désirs les plus chers, et ils osèrent espérer que « cette explication sera embrassée par ceux qui n'ont eu recours à la foi ecclésiastique que par la difficulté qu'ils trouvaient de faire tomber sous la révélation un fait du XVII^e siècle » (16).

De toutes parts les ordonnances pleuvaient dru; d'Arles, de Vienne, de Marseille, du Mans, de la Rochelle, etc.; il fallait rendre compte de toutes ces pastorales pour bien démontrer aux chrétiens que Rome était secondée par d'innombrables évêques. Les redites devenaient monotones: on jurerait que les évêques avaient échangé leurs textes; peu importe; on ne s'en lassait pas. Mais seules les pastorales de M. de Cambrai étaient analysées en détail. On n'y voyait pas de défaut; tout était dit « finement, éloquemment »; on parlait de beauté, d'éclat, etc. Il est vrai que les jansénistes ne lisaient pas ces instructions avec le même œil, et dans leurs réfutations M. de Cambrai n'était pas traité avec ménagement; on lui en voulait surtout de s'être attaqué à Pascal en usant de termes peu admiratifs (17).

---

(13) *M. de Tr.*, 1704, juin, p. 860.
(14) *Ibid.*, p. 861.
(15) *Ibid.*, p. 878.
(16) *M. de Tr.*, 1704, juin, p. 879.
(17) *Seconde instruction pastorale de Monseigneur l'archevêque de Cambrai*, Valenciennes, 1705, *M. de Tr.*, 1705, juillet, p. 1163.

Les ouvrages se multipliaient pour et contre. Les rédacteurs ne pouvaient en faire des extraits dans les limites qu'ils s'étaient données; il fallait ajouter des suppléments. Leur patience est inlassable. Malgré le torrent de livres qui attaquaient les jansénistes, ils avaient l'audace de dire aux lecteurs que « ces sortes d'ouvrages ne sont point encore assez multipliés; ou du moins qu'ils ne sont pas assez lus » (18).

Ce qui nous frappe à cette date (1705) en parcourant les extraits qui ont rapport au jansénisme, c'est que les rédacteurs perdent le calme dont ils avaient fait preuve au lendemain de la décision des docteurs de Sorbonne sur le *Cas*. Ils avaient sans doute espéré que ce fâcheux incident n'aurait pas de suite; or maintenant il était évident qu'il avait provoqué une nouvelle guerre, qui ravivait les passions des jansénistes, leur rendait toute leur éloquence et, chose plus importante, leur offrait un point d'appui, autour duquel ils pouvaient se regrouper et rétablir l'unité du parti. La bienveillance des premiers temps, l'allusion discrète où ne poignait aucune malice, cèdent la place à la franchise et à l'acharnement dans l'expression. Les rédacteurs reconnaissaient l'ennemi pour ce qu'il était. Il s'agissait donc de rechercher des appuis puissants, comme un Fénelon, et de les exploiter pour le succès de la cause qui était aussi la cause de l'Église. Quant à leurs ennemis, également puissants, comme un Noailles, qui pouvaient sévir contre eux et les réduire au silence, ils avaient soin de ne jamais les mentionner dans les *Mémoires*, même au plus fort de la lutte. Mais l'archevêque de Paris ne conservait aucune illusion sur les ménagements dont les rédacteurs l'honoraient.

## La querelle « de auxiliis » ressuscitée

Même si le problème de la grâce ne regardait pas directement le *Cas de Conscience*, qui envisageait plutôt l'autorité pontificale, on sait qu'à cette époque on évoqua de nouveau toute la querelle *de auxiliis*, fameuse dispute quasi interminable sur la grâce, qui opposa Jésuites et Dominicains. En 1607, Paul V s'était refusé à la trancher et avait permis aux deux adversaires de s'en tenir à leur doctrine, avec défense, cependant, de s'injurier les uns les autres. C'était avoir une conception trop flatteuse de la nature humaine que de croire qu'on s'en tiendrait indéfiniment à ces directives. Cinquante ans plus tard, Pascal avait tenté d'attirer les Dominicains dans ses rêts: de bonne foi ou non il refusait de voir une

(18) *M. de Tr.*, 1705, décembre, p. 2021.

différence entre leur notion de la grâce efficace et celle de Port-Royal. Or, il y en avait une, essentielle puisque l'une était hérétique et l'autre licite; l'une détruisait la liberté humaine, l'autre la sauvegardait (19). Mais à vue d'œil et superficiellement ces deux notions de la grâce efficace offraient d'étroits liens de parenté. On s'y trompa. Ceci pourrait expliquer pourquoi l'Ordre de Saint Dominique, comme corps, ne fit jamais cause commune avec les Jésuites pour combattre le jansénisme. En voulant tirer publiquement à lui les promoteurs de la grâce efficace, il est loisible de croire que Pascal avait déjà sondé le terrain et qu'il avait été rassuré.

Il y avait là, d'ailleurs, matière à réflexion. La conception thomiste de la grâce efficace avait sa source dans Saint Augustin, absolument comme celle des jansénistes. Les Dominicains n'avaient donc aucun intérêt à s'engager dans une lutte contre une doctrine en apparence fort semblable à la leur, et de même origine. On comprend dès lors leur passivité pendant les années de lutte; on comprend aussi pourquoi vers la fin du XVIIe siècle, plusieurs de leurs religieux étaient passés à l'ennemi et désiraient soulever encore une fois le problème de la grâce, en remontant cette fois non pas à Saint Augustin, mais à la querelle *de auxiliis*. Ce fut le P. Serry qui déclara la guerre; sous le pseudonyme d'Augustin Le Blanc, dont le prénom évoquait la bataille janséniste, il s'évertuait à prouver qu'à la conclusion du débat de 1607 Paul V avait condamné Molina, mais que par pitié pour les Jésuites il s'abstint de publier le décret.

Il eut aussitôt à faire face à tout un bataillon de défenseurs des

---

(19) La grâce efficace des jansénistes est une grâce à laquelle on ne peut résister; si Dieu nous la donnait toujours, nous ne pécherions jamais. Quand il nous la refuse et laisse dominer la concupiscence, nous sommes portés invinciblement au mal. Leur grâce efficace donne donc la bonne volonté et la meut de telle manière que, sans elle, nous ne pourrions bien agir. Les théologiens catholiques affirment, au contraire, qu'on peut avoir le pouvoir de faire un acte, et cependant ne pas le faire. Le pouvoir suffisant pour faire un acte peut être séparé de l'acte lui-même. Les thomistes, derrière lesquels les jansénistes s'abritent souvent, disent que pour agir, il faut avoir une grâce distincte de celle qui donne le pouvoir. Donc il est vrai de dire que sans la grâce efficace on ne peut rien de bon surnaturellement; mais on n'a pas le droit de dire que sans la grâce efficace on ne peut rien faire absolument de bien; avec la grâce suffisante on peut agir. Bref, l'homme a un pouvoir réel et naturel, inséparable du libre arbitre, et avec la grâce suffisante, il a un pouvoir surnaturel; donc, sans la grâce efficace, l'homme peut faire le bien, et il est coupable de ne pas le faire. Selon les jansénistes, il n'y a qu'une seule grâce, la grâce efficace par elle-même, et sans cette grâce on ne peut rien faire de bien. Donc les préceptes sont impossibles à ceux qui ne reçoivent pas cette grâce. Voir Carreyre, *Unigenitus*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 2079.

Jésuites: les PP. Germont, Daniel, Liévin de Meyer, etc.; les *Mémoires* se devaient de rendre compte de tous ces pamphlets, et rappelaient que Paul V avait permis aux deux partis de soutenir chacun leurs opinions (20). Les adversaires ripostèrent en publiant un ancien manuscrit, rédigé au lendemain de la querelle par Thomas de Lemos, Dominicain, et leur principal représentant dans la dispute. Le rédacteur qui en fit l'extrait ne manqua pas de relever un trait qui avait échappé à l'éditeur, et qui renversait la thèse du P. Serry: une lettre de Lemos, datée du 8 janvier 1608, déclarant qu'aucun projet de décret n'avait été arrêté de la part du Saint Père (21). La défense des Jésuites devint plus accablante quand le Jésuite de Meyer fit connaître que le P. Serry avait confié son manuscrit au Père d'Elbecque, qui l'avait remis entre les mains du P. Quesnel afin qu'il le revît et le retouchât (22). Les choses se gâtèrent à cette nouvelle; l'alliance janséniste devenait davantage compromettante. Les Frères Prêcheurs Serry, Massoulié et Billuart abandonnèrent l'argument du décret non-publié de Paul V, et reprirent toute la controverse sur la grâce efficace par elle-même et le système de Molina: la tactique de part et d'autre n'avait ni varié, ni avancé d'un seul pas: les Jésuites sont Pélagiens parce que chez eux la volonté peut tout. Ces derniers répondaient: la grâce efficace des thomistes est incompatible avec la résistance de la volonté; en effet « on a de la peine à comprendre comment le libre arbitre a véritablement le pouvoir de résister à la grâce efficace, qui le meut et l'excite » (23).

## Les réflexions morales de Quesnel

L'horizon théologique continuait à s'assombrir. Le *Cas de de Conscience* continuait à tenailler les esprits; l'Ordre de saint Dominique, soutenu par l'Oratoire, poursuivait sa campagne pour saper les bases du Molinisme en faveur de l'Augustinisme; et voilà qu'un écrivain d'une tout autre envergure, qui n'avait pris part

(20) *M. de Tr.*, 1701, juillet, p. 114-121.
(21) *M. de Tr.*, 1702, août, p. 310.
(22) *M. de Tr.*, 1705, août, p. 1283.
(23) *Tractatus de praedestinatione sanctorum*, Alcala, 1702, *M. de Tr.*, 1703, avril, p. 564 sq. Les Jésuites rejettent la grâce efficace *ab intrinseco*, c'est-à-dire, une grâce qui par elle même, par sa propre entité, aurait une connexion infaillible avec la position de l'acte libre en vertu d'une motion physique qui prédéterminerait la volonté à l'acte voulu et réalisé par Dieu. Ils adoptent plutôt la grâce efficace *ab extrinseco*, c'est-à-dire, une grâce efficace en fonction d'un élément externe: la science moyenne ou connaissance que, dans une antériorité logique à ses décrets absolus, Dieu possède de tous les futurs conditionnels, y compris les actes libres que les créatures

jusqu'à présent qu'à quelques escarmouches, fonce résolument dans la mêlée: Quesnel et ses *Réflexions Morales*, dont les thèses mal édifiées avec des emprunts à saint Augustin, à Baïus, à Jansénius, voire à Arnauld, allaient contribuer puissamment à la décadence incontestable du jansénisme doctrinal. Ce livre déjà ancien (il avait vu le jour en 1671) était simplement le *Nouveau Testament*, traduit en français, avec des réflexions morales sur chaque verset. Mais à chaque édition, l'auteur enflait son ouvrage de réflexions nouvelles, tout en conservant les approbations qui l'avait accompagné à ses débuts, avec d'autres qui s'y étaient jointes en cours de route: comme celle de Noailles, alors évêque de Châlons. Or, vers la fin du siècle, on finit par s'apercevoir que ce livre de piété, comprenant à présent quatre volumes, contenait sous une forme indirecte et voilée toute la substance du jansénisme. On ne tarda pas à dénoncer la supercherie, les Jésuites les premiers.

Mais le temps travaillait en faveur de Quesnel; ce qui occupait les esprits, à la fin du siècle, c'était l'affaire du quétisme, les duels entre Bossuet et Fénelon; c'était l'Assemblée du Clergé de 1700; c'était la Chine et les cérémonies chinoises. Bref, Quesnel ne suscita pas encore de trop vives colères. Le *Cas de Conscience* devait sous peu attirer sur lui toute l'attention. En même temps, les éditions successives des *Réflexions* atteignaient de forts tirages. C'est seulement vers 1705 que la guerre éclata réellement. Le *Cas* se confondait avec les *Réflexions;* les jansénistes attaquaient maintenant sur deux fronts, l'autorité pontificale, d'une part, le problème de la grâce, d'autre part.

Les rédacteurs se lancent dans la bagarre, mais avec plus de calme et de sérénité que leurs confrères qui écrivaient des libelles sous la protection commode de l'anonymat. Ils constatent un fait: « Les jansénistes parlent et plus haut et avec plus de hardiesse qu'ils n'ont jamais fait » (24), résolus plus que jamais à combattre

---

poseraient si elles se trouvaient placées sous l'influence de telle ou telle grâce, dans telle ou telle circonstance. L'adhésion commune des théologiens Jésuites à ce système ne proviendrait pas d'une réaction d'esprit de corps provoquée par les attaques contre Molina. Les faits s'opposent à une telle interprétation. L'effort des théologiens Jésuites, inspiré plutôt par une réaction nécessaire contre le luthéranisme et le calvinisme, alla à sauvegarder pleinement le libre arbitre. C'est l'incompatibilité qui leur semble exister entre la prédétermination physique et la notion vulgaire du libre arbitre qui leur fit rejeter la grâce efficace *ab intrinseco*, inféodée à la prédétermination physique.

(24) *Divers écrits touchant la signature du formulaire par rapport à la dernière constitution de N.S.P. le Pape Clément XI*, 1706, *M. de Tr.*, 1707, mars, p. 1072.

jusqu'à la mort. Mais Quesnel ne leur échappe pas. Il se chargeait souvent de faire imprimer ou réimprimer des ouvrages de ceux à qui il manquait le nécessaire, surtout pour les tirer vers son parti. Les rédacteurs le notent (25). Ils flairent l'ancienne tactique: le jansénisme, c'est un fantôme qui n'a de réalité que dans l'imagination de ses ennemis. « Ils l'ont dit si haut, ils l'ont répété si souvent, que bien des personnes se le sont persuadé » (26). L'Oratorien Juénin lançait une autre édition de ses *Institutions théologiques* (1705), entachée de jansénisme. L'ouvrage était déféré à Rome, qui le condamnait (1708). Les mandements des évêques abondaient et les rédacteurs rendaient compte de toutes ces condamnations (27).

Mais ils commençaient à se lasser; les défenses des défenses s'accumulaient sur leurs tables de travail; rendre compte de ces interminables libelles manquait de charme et ils s'en plaignaient. Le bref du 13 juillet 1708 contre les *Réflexions morales* n'apaisa pas le flot d'encre des livres jansénistes: « Le monde est indigné de la longue rébellion du parti contre l'Église, et si fatigué des libelles qu'il ne cesse de répandre, que ce serait abuser de la patience de nos lecteurs de leur faire un long détail de celui-ci » (28). Les rédacteurs s'affligeaient de voir ces défenseurs du jansénisme tourner contre l'Église le talent d'écrire dont le ciel les avait doués. Mais c'était surtout en lisant les attaques des jansénistes qu'on décelait la subtilité qu'ils déployaient à plaider leur innocence. Les rédacteurs démasquèrent en plus d'une occasion cette habile manœuvre.

A l'occasion de l'ordonnance de l'évêque de Chartres, Paul Godet des Marets, contre les *Institutions théologiques* du P. Juénin, les jansénistes purent une fois de plus proclamer que c'était pure calomnie que de confondre les propositions de Jansénius avec la doctrine de Calvin (29). Le Jésuite qui en donna le compte rendu découvrit leur manœuvre: s'ils prétendaient qu'au sens de Jansénius on avait substitué le sens de Calvin, c'était pour faire croire que la condamnation n'atteignait ces propositions que si on les prenait dans le sens calviniste. Ainsi, espéraient-ils, les véritables

---

(25) *M. de Tr.*, 1707, octobre, p. 682.

(26) *Lettre d'un docteur de Sorbonne à un homme de qualité touchant les hérésies du XVII[e] siècle*, Paris, 1708, *M. de Tr.*, 1708, août, p. 576.

(27) *M. de Tr.*, 1709, mai, p. 845, 949, 861, 879, etc.

(28) *Défense de la justice, de la souveraineté du roi*, 1708, *M. de Tr.*, 1709, octobre, p. 816.

(29) *Remarques sur l'ordonnance et sur l'instruction pastorale de Monseigneur Paul des Marets, évêque de Chartres, touchant les Institutions théologiques du P. Juénin*, 1709, *M. de Tr.*, 1710, mai, p. 773.

erreurs du jansénisme et le sens naturel des cinq propositions ne seraient pas atteints. A la place du coupable, c'est un fantôme qu'ils voulaient présenter ainsi aux foudres de l'Église (30). Le Jésuite insistait: il y avait certainement conformité entre le calvinisme et le jansénisme, mais il y avait aussi une différence considérable entre les erreurs.

Rappelons qu'à cette époque (1710) l'insistance que mettaient les amis de Quesnel à se couvrir de l'autorité du grand Bossuet gênait au premier chef les rédacteurs dans leur lutte contre le jansénisme. L'*Avertissement* rédigé par M. de Meaux en 1699 à la demande de Noailles, et devant servir d'introduction à une nouvelle édition du livre des *Réflexions*, ne vit pas le jour cette année-là, parce que « M. l'archévêque de Paris ne jugea point à propos de le faire imprimer » (31). En 1710, à Lille, et en 1711, à Paris, Quesnel finit par se décider à le faire paraître sans autorisation. Le prestige du nom de Bossuet rehaussait singulièrement sa cause.

Aux *Mémoires*, on se garde bien de faire l'extrait de cet *Avertissement*, adroitement intitulé par Quesnel: « *Justification des Réflexions morales* ». Bossuet s'était appliqué, en effet, à plaider les circonstances atténuantes en faveur de Quesnel; il avait même tenté de justifier plusieurs propositions que la Bulle *Unigenitus* allait condamner sans réserve. Il est vrai qu'au moment de la rédaction plusieurs points de doctrine étaient encore fort obscurs. L'Augustinisme de leur auteur le portait à interpréter favorablement des propositions qu'il aurait sans doute rejetées plus tard, s'il avait pu suivre l'évolution de la pensée de Quesnel.

Les rédacteurs des *Mémoires* ne pouvaient s'empêcher de ressentir ce coup qui favorisait si puissamment la cause des jansénistes. L'appui que prêtait à ces derniers l'*Avertissement* était indéniable. Il ne restait qu'à en nier l'authenticité: « C'est un excès de mauvaise foi d'attribuer à M. de Meaux d'avoir été prêt d'approuver le livre » (de Quesnel) (32).

Cette petite phrase était lancée un peu au hasard, peut-être sans trop de conviction. L'effort du rédacteur pour enlever aux jansénistes l'appui inespéré que leur procurait cet *Avertissement*, était plutôt maigre; il laissait surtout sentir l'embarras que l'on éprouvait aux *Mémoires*. On ne put trouver de meilleure preuve pour rejeter l'authenticité du document, et on ne s'y attarda pas, sentant sans doute que c'était là peine perdue.

---

(30) *Ibid.*, p. 774.
(31) LE DIEU, *op. cit.*, 15 juin, 1711.
(32) *M. de Tr.*, 1715, septembre, p. 1518.

## La grâce efficace des thomistes et des jansénistes

Les Dominicains continuèrent à lutter pour assurer le triomphe de leurs conceptions sur la grâce. Le jansénisme avait fait des ravages dans leurs rangs, mais la masse ne tenait aucunement à faire cause commune avec les partisans des deux délectations; cependant une certaine ressemblance extérieure entre les deux conceptions de la grâce n'avait pas manqué de gagner aux vues jansénistes de nombreux partisans. Les Jésuites prirent parfois un malin plaisir à souligner certains traits communs, tout en reconnaissant franchement qu'entre la vraie doctrine thomiste et celle de l'évêque d'Ypres sur la grâce, il y avait un abîme infranchissable. Le P. Graveson, Dominicain, prit à cœur de laver son Ordre de tout reproche en cette matière. Malheureusement il s'expliquait mal, ou subissait une influence qu'il n'aurait pas voulu avouer publiquement. Il était aussi travaillé d'un souci: force lui était de parler de la grâce suffisante, mais il voulait éviter d'en donner une définition qui pût lui prêter une parenté même lointaine avec la grâce suffisante des molinistes. Sur ce point, il n'était prêt à aucune concession, quels que soient les reproches auxquels, à coup sûr, il s'exposait. Il protestait que la doctrine thomiste ne se rencontrait en rien avec celle des jansénistes; mais pour lui la grâce suffisante était celle qui donne une volonté faible (33). Le rédacteur Jésuite souligna aussitôt l'embarras que pouvait causer une telle définition; les jansénistes en abuseraient, l'assimileraient à leur propre grâce suffisante (34), qui n'est qu'une petite grâce, plus faible que la concupiscence. N'aurait-il pas fallu ajouter avec tous les vrais thomistes que cette grâce suffisante, cette petite grâce qu'on se plaisait à définir ainsi, permettait pourtant de vaincre la concupiscence, quelque puissante qu'elle fût ? La vraie grâce suffisante des thomistes donne un pouvoir relativement complet de faire des bonnes œuvres et d'éviter le péché, un pouvoir si vrai, si complet, qu'il ne lui manque rien du côté de la puissance; tandis que la grâce suffisante des jansénistes est trop faible pour vain-

---

(33) P. Hyacinthe, Graveson, *Traité des mystères*, Rome, 1711, *M. de Tr.*, 1713, novembre, p. 1954.

(34) Les théologiens catholiques distinguent entre la grâce suffisante et la grâce efficace. Jansénius s'était refusé à cette distinction. Pour lui, la grâce suffisante était un « monstre ». Avec le temps ses disciples en vinrent à admettre l'existence d'une grâce suffisante; mais suffisante théoriquement, puisqu'elle suffirait à obtenir le consentement en d'autres circonstances, mais non pas dans cet homme et en ce moment. Voir H. Rondet, *Gratia Christi*, Paris, Beauchesne, 1948, p. 316.

cre la concupiscence actuelle, elle nous laisse dans une impuissance réelle à cet égard (35).

Cette lacune trahissait un malaise, déjà ancien, qui allait se révéler clairement au lendemain de la bulle *Unigenitus*. En effet, les couvents dominicains de Paris, appuyés par Noailles, en appelèrent impunément (36). Ces appelants devaient résister si bruyamment que le Maître Général de l'Ordre se vit contraint en 1728 d'ordonner au P. Boissière, prieur de la rue Saint-Dominique, « d'informer contre les religieux appelants, de les priver de leurs conventualités, c'est-à-dire, de leur voix active et passive, et de les suspendre *a divinis* » (37). La riposte de Noailles ne tarda pas: défense au P. Boissière d'exécuter la commission, avec menace d'interdit (38). Il faudra attendre le successeur de Noailles pour que les ordres du Général soient exécutés à la lettre.

Il était nécessaire de rapporter ce fait; on ne pourrait autrement déceler la tactique à laquelle les jansénistes eurent recours pour parer le coup que leur infligeait la bulle *Unigenitus*. Il aurait pu être mortel. Si certains Jésuites chantèrent hautement victoire au lendemain de la Bulle (39), les *Mémoires* gardèrent une retenue discrète; et ce n'était pas sans raison. A la veille de l'arrivée en France de la bulle *Unigenitus*, le janséniste Boursier avait réussi, par la publication opportune de sa thèse, non seulement à amortir le choc que devait produire la bulle, mais encore à donner l'impression que l'intervention romaine frappait de plein fouet l'orthodoxie. La tactique était adroite; il arborait le pavillon thomiste pour ne pas être reconnu, et fondait ensemble le système thomiste et le système janséniste sur l'efficacité de la grâce, la *delectatio victrix* avec la *praedeterminatio physica*. De plus, pour atteindre le public le plus vaste possible, il y mêlait une forte dose de cartésianisme et de malebranchisme. L'alliance était subtile. Ce livre devait forcément attirer les suffrages de nombre de thomistes. Le témoignage du P. André est précieux: « Les thomistes le vantèrent comme un livre envoyé du ciel pour sauver leur grâce efficace par elle-même; c'était, en un mot, à qui le ferait plus valoir » (40).

---

(35) *M. de Tr.*, 1713, novembre, p. 1954.
(36) Dorsanne, *op. cit.*, t. 2, p. 359.
(37) *Nouvelles ecclésiastiques*, 1728, 12 février, p. 23.
(38) *Ibid.*, 4 mars, p. 63.
(39) « Notre victoire est plus complète que nos ennemis auraient pu croire ». Lettre du P. Daubenton, assistant du P. Général, 10 septembre 1713, *B. N. fonds français. Théol. no.* 10615, cité par Candel, *op. cit.*, p. 2.
(40) P. ANDRÉ, *Vie du R. P. Malebranche* (éd. Ingold), Paris, 1886, p. 383.

Les rédacteurs ne laissaient pas d'être pleinement éclairés sur la subtilité de ce nouveau manège; le P. Daubenton, à Rome, voyait dans la Bulle *Unigenitus* la défaite des jansénistes. A Paris, on était plus réaliste.

« Les jansénistes sont avertis qu'on va proscrire les fameuses *Réflexions* de Quesnel; de quel stratagème vont-ils user pour détourner cet arrêt ou pour le rendre inutile ? Avant même qu'on leur arrache le livre, on leur met en main celui de Boursier; le voilà ce dangereux instrument de leur malice et de leur rébellion, pour relever le parti chancelant par une défense nouvelle » (41).

A coup sûr, ils démasqueraient l'intrigue, mais le tort causé par ce livre avant même que le jugement de Rome fût porté n'en était pas moins immense.

La tâche des Jésuites des *Mémoires* était très délicate, puisque jansénistes et thomistes croyaient reconnaître dans ce livre leur concept de la grâce efficace (42). Il fallait donc chercher à dissocier l'interprétation thomiste de la grâce d'avec la thèse de Boursier. La manœuvre du janséniste avait été trop astucieuse pour que le rédacteurs s'en tiennent à présent à leurs vieilles rancunes d'école. Fût-ce à contre-cœur, il fallait rendre acceptable la grâce efficace des thomistes, et, de plus, montrer en quoi elle différait essentiellement de celle des jansénistes. La tâche était d'autant plus ingrate qu'ils se sentaient peu soutenus par les thomistes eux-mêmes. Malgré tout il leur fallait épouser la cause des Dominicains. Le succès remporté par le plaidoyer de Boursier les y incitait; en peu de temps, toute la première édition se trouva épuisée, fait que les *Mémoires* ne purent s'empêcher de relever, mais en en donnant une interprétation étonnante qui laisse apparaître leur véritable angoisse:

« Applaudissons à la France. Ce prompt débit... ne lui fait pas grand tort; un livre annoncé, préconisé par une cabale nombreuse a dû se vendre en peu de temps; l'avoir acheté était une marque d'esprit, et mille gens qui en ont orné leur bibliothèque ne l'ont pas seulement ouvert... Il y

---

(41) *M. de Tr.*, 1714, septembre, p. 1584.

(42) Le P. Dutertre cite le P. d'Elbecque, prieur des Frères Prêcheurs de Namur. Le traité de Boursier, disait le Dominicain, est « un excellent ouvrage qui mérite d'être universellement applaudi... Cet ouvrage contient la doctrine du saint Docteur (St Thomas) et la prémotion physique s'y trouve démontrée telle qu'on l'enseigne dans l'école dominicaine ». *Le Philosophe extravagant de l'Action de Dieu sur les créatures*, Bruxelles, 1716, p. 303.

a encore en France trop de religion pour qu'on estime un ouvrage qui conduit à l'athéisme » (43).

Ce dernier trait déroute, mais on reconnaît le P. Hardouin à l'accusation (44).

Le P. Laborde de l'Oratoire profita aussitôt du désarroi général pour se jeter dans la mêlée, en soutenant un richérisme cher à Quesnel, qui rendait inutile l'autorité pontificale: certes la bulle est un jugement dogmatique, qui doit être accompagné de l'acquiescement de l'Église, mais il faut examiner si ce jugement n'est pas injuste et si cet acquiescement est libre; et il concluait: « Le jugement des évêques est essentiellement dépendant de l'aveu du corps des fidèles » (45).

La réponse des *Mémoires* invoquait la doctrine gallicane: le jugement de l'Église prononcé dans un concile, ou le jugement du chef de l'Église, reçu par les évêques, sont le seul mais infaillible témoignage de la vérité de l'Église catholique (46). Or, « tous les évêques, hors un très petit nombre, ont accepté la constitution » (47). C'était faire allusion à Noailles. Mais ils n'osaient citer son nom. Il était fâcheux que l'archevêque de Paris fût parmi les douze récalcitrants, mais la doctrine était sauve. Ils auraient préféré déclarer que seule l'autorité du Pape comptait, mais au sein du gallicanisme, cette opinion ultramontaine n'aurait pas été sans leur susciter quelques ennuis.

Encore une fois les Jésuites avaient cru que la bulle rétablirait l'ordre; encore une fois, les jansénistes se repliaient, mais pour se regrouper et reprendre l'offensive à l'improviste sur un front nouveau. Au lendemain de la Bulle *Unigenitus*, les rédacteurs avaient fait preuve d'un grand calme: c'était la modestie du vainqueur. Mais dans la capitale, le désordre empirait, les libelles mé-

---

(43) *Suite de l'extrait de l'Action de Dieu, M. de Tr.*, 1715, janvier, p. 47.

(44) Homme d'une prodigieuse érudition, le P. Hardouin perdait pourtant l'équilibre quand il s'agissait des jansénistes et des cartésiens, qu'il accusait d'être de véritables athées. Malgré ces idées bizarres on acceptait sa collaboration aux *Mémoires*, où sa fougue anti-janséniste pouvait avoir libre cours. On sait d'ailleurs que ce Jésuite attribuait à des moines du XIIIe siècle la composition de tout ce que nous appelons tradition et antiquité, à l'exception de l'*Écriture Sainte* et de six auteurs profanes, parmi lesquels Homère.

(45) *Du temoignage de la vérité dans l'Église*, 1714, *M. de Tr.*, 1715, avril, p. 571.

(46) *Ibid.*, p. 578.

(47) *Ibid.*, p. 581.

chants, violents, pullulaient. Les évêques même étaient en désaccord; un sur dix avait refusé d'accepter la bulle, à l'exemple de l'archevêque de Paris. Au début de 1715, les rédacteurs virent qu'il devenait nécessaire de tout recommencer. Ils reprirent les écrits qui défendaient la bulle et dont ils avaient délibérément négligé de publier l'extrait. En voici un qui en est à la quatrième édition. « C'était bien tard d'en parler » (48). Mais ces *Mémoires* sont destinés à parler des ouvrages qui paraissent, « surtout de ceux qui paraissent avec une approbation légitime ». Le rédacteur se contenta d'en faire un extrait fidèle, sans réflexion personnelle. Il consentit même à citer un passage qui mettait en relief le rôle joué par ses confrères dans la lutte: « Je veux bien supposer avec vous que les Jésuites ont été l'âme de toute cette affaire; mais vous ne sauriez disconvenir de votre côté que le livre du P. Quesnel ne renferme tout le système hérétique de Jansénius » (49).

Les rédacteurs reconnaissaient que la bulle était due aux efforts de leurs confrères, mais ils constataient avec regret que la victoire était encore hors de leur atteinte; était-elle même probable ? A partir de ce jour ils feront des efforts inouïs, multipliant les extraits des défenses de la bulle, pour démontrer que l'Église de France tout entière a accepté la Constitution. Les mandements des évêques continuent à paraître. Si l'on considère le nombre de ceux dont les rédacteurs font l'extrait, on en arrive naturellement à croire que les supérieurs des résidences de l'Ordre en France avaient été alertés et priés de faire parvenir aux rédacteurs tous les mandements épiscopaux; ils affluent de partout; on les distribue aux rédacteurs; on les entasse dans les *Mémoires* mois après mois. On y trouve presque toujours les mêmes arguments. Peu importe. Dans la lutte contre le jansénisme, voilà une arme de plus. Mais on chercherait en vain une seule allusion directe au silence de Noailles. Les extraits de ces nombreux mandements ne criaient-ils pas assez fort: que ne suit-il l'exemple de ses confrères dans l'épiscopat ?

Parfois les *Mémoires* prennent un ton plus hardi:

> « Pour colorer le refus qu'on fait d'admettre la Constitution on prétexte les libertés de l'Église de France; on craint pour elles, dit-on. On n'a rien à craindre, puisqu'elle a été demandée par le Roi, acceptée par les évêques, et enregistrée au Parlement » (50).

---

(48) *Lettre d'un abbé à un évêque ou l'on démontre l'équité de la Constitution Unigenitus*, Paris, 1714, *M. de Tr.*, 1715, mars, p. 804.

(49) *Ibid.*, p. 820.

(50) *M. de Tr.*, 1715, septembre, p. 1516.

L'habileté des jansénistes à plaider l'orthodoxie de leur cause continua à se manifester. Consternés par le coup dont le Saint Siège venait de les frapper par la Constitution *Unigenitus*, et ne voyant plus de ressources dans le silence respectueux et les équivoques, certains d'entre eux se portèrent à des mesures extrêmes. Le P. Vivien de Laborde fit paraître, anonymement, son *Témoignage de la vérité dans l'Église catholique* (1714), dans lequel il ne déguisait pas ses sentiments sur la défection actuelle de l'Église et sur la prévarication des pasteurs. Mais pour rendre sa thèse plus plausible, il avait pris soin de se couvrir d'une prétendue prophétie du Cardinal de Cusa annonçant cette défection de l'Église pour les premières années du XVIIIe siècle. L'auteur ne se faisait pas faute de parer d'éloges dithyrambiques la doctrine et la piété du prétendu prophète: un homme de Dieu destiné à révéler les mystères obscurs des derniers temps (51).

Les Journalistes ne purent laisser passer cette justification eschatologique, et l'un d'eux se chargea de répondre à cette nouvelle échappatoire. En premier lieu, il ne s'agissait nullement d'une prophétie: simplement d'une conjecture, et des plus frivoles (52). Et, il faut l'avouer, ce cardinal partout singulier dans ses sentiments, subtil jusqu'à devenir inintelligible, « était un esprit faux, dominé par une imagination déréglée et toujours entraînée au-delà de la vérité ». Le simple et le naturel dans l'explication de l'Écriture n'étaient pas pour lui plaire; l'allégorie avait ses préférences. Finalement, pourquoi vouloir connaître un secret que Jésus-Christ avait refusé de découvrir à ses propres apôtres (53)?

Voici sur quoi reposait la conjecture du Cardinal: il devait y avoir un jubilé (c'est-à-dire, cinquante années) pour chaque année de la vie de Jésus-Christ, soit près de 1700 années, si on additionne celles que le Christ a vécues. De même que les apôtres l'avaient abandonné dans sa passion, de même, dans la dernière persécution de l'Église, le Pape et les évêques devaient trahir la foi. L'Église devait ressusciter avec Jésus-Christ, le Pape et les évêques pleurer amèrement leur faute, et toutes les nations se convertir. Tout cela se

---

(51) Nicolas de Cusa s'était fait connaître au Concile de Bâle par son livre *De concordia catholica*, qui portait de graves atteintes au pouvoir pontifical. En somme, l'infaillibilité donnée par le Christ à toute l'Église appartient au seul concile œcuménique, qui seul représente l'Église. On voit pourquoi les jansénistes s'appuyaient sur lui.

(52) *Remarques sur la prétendue prophétie du cardinal de Cusa, M. de Tr.*, 1715, mars, p. 421-423.

(53) *Ibid.*, p. 422.

passerait avant 1734 (54). L'insinuation était claire: les évêques qui avaient signé la *Constitution* avaient trahi la foi; seul le parti janséniste était demeuré fidèle.

Le rédacteur se contenta d'insister sur la promesse solennelle de Jésus-Christ sur l'indéfectibilité de l'Église, et engagea ses lecteurs à mépriser ces allégories ridicules. L'outrecuidance du *Témoignage de la vérité* jeta l'alarme même dans le camp janséniste. On tâcha d'apaiser la violence qu'il avait forcément allumée (55). Certains jansénistes allèrent jusqu'à traiter les principes du P. Laborde de « singuliers », bien que pourtant « ils ne pensent pas autrement ».

On le voit, d'une querelle sur la grâce, ils étaient passés sur le terrain de l'autorité pontificale; pressés de toute part, ils osèrent s'attaquer à l'essence même de l'Église, à son indéfectibilité. Il est peu vraisemblable que Pascal eût reconnu la cause pour laquelle il avait si inlassablement combattu. Le jansénisme n'était pas un fantôme: c'était une réalité. Il n'était plus question de distinctions subtiles. C'était la vie même de l'Église qu'on attaquait.

Le livre de l'*Action de Dieu sur les Créatures* de Boursier essuya nombre de réfutations. Celle que signa l'Abbé Margon (56) mérita les éloges du P. Tournemine, qui pourtant n'hésita pas à exprimer des réserves sur la tendance de l'abbé à s'en prendre aux Jésuites dans des parenthèses absolument étrangères à la discussion du livre du janséniste. Piqué au vif, l'abbé répliqua au directeur des *Mémoires* que le livre n'était pas de lui, il n'avait fait que prêter son nom; en réalité, la réfutation était de la plume des Jésuites, qui, de peur d'être accusés d'en être les auteurs, avaient conçu l'étrange stratagème de disperser à travers le livre des attaques contre eux-mêmes (57). L'affaire avait son côté amusant; elle signifiait aussi que les Journalistes n'étaient pas toujours au courant des activités littéraires de leurs confrères de Paris.

Le livre de Boursier avait fait trop de bruit pour que les rédacteurs ne fussent pas tentés d'y revenir. Six mois plus tard, ils abandonnèrent l'accusation de calvinisme, sur laquelle ils avaient insisté au début (58), cet argument n'étant pas de nature à faire im-

---

(54) NICOLAS DE CUSA, *Œuvres choisies* (éd. Gandillac), Paris, Aubier, 1942, p. 362.

(55) *M. de Tr.*, 1715, avril, p. 585-597.

(56) *Le jansénisme démasqué*, dans une réfutation complète du livre de *L'Action du Dieu*, *M. de Tr.*, 1715, septembre, p. 1575.

(57) *Lettres sur le confessorat du P. Le Tellier*, éd. de Récalde, Paris, 1922, p. 46.

(58) BOURSIER, *De l'action de Dieu sur les créatures* Lille, 1713, *M. de Tr.*, 1714, mars, p. 377.

pression. Ils préférèrent diriger leur attaque contre la tactique des jansénistes, désireux de se confondre avec les thomistes. Leur grâce efficace ayant été remplacée par le terme plus thomiste de prémotion et de prédétermination physique, les jansénistes déclaraient que la combattre était équivalemment combattre le thomisme (59).

Mais Boursier avait commis une erreur capitale, qui allait provoquer une trêve entre les Jésuites et le vieux Malebranche. Cherchant quelque soutien rationnel à sa doctrine théologique, l'auteur de l'*Action de Dieu* s'était tourné vers les principes de l'Oratorien; pouvait-il trouver une philosophie qui par son principe fondamental s'accordât mieux avec le jansénisme ? En vertu de son occasionnalisme, Malebranche proclamait l'impuissance des créatures: puisque Dieu seul agit, les causes secondes sont dépourvues de toute efficacité. Boursier ne se fit pas faute d'incorporer ce principe à son système: Dieu devenait la seule cause réelle, immédiate, physique; sa grâce était donc toute puissante (60). Malebranche devenait janséniste.

On ne peut s'étendre ici sur l'affinité naturelle, pourtant frappante, entre la métaphysique de Malebranche et la théologie des jansénistes. Boursier en avait eu le sentiment et il laissait entendre ce que le malebranchisme pouvait devenir un allié du jansénisme, vers lequel la théorie de l'inefficace des créatures l'incline naturellement. Alors âgé de 77 ans, l'Oratorien s'indigna de cette alliance et rassembla toutes ses forces épuisées pour protester. Par le fait même, il consentait à lutter côte à côte avec les Jésuites (61). On imagine l'accueil que lui réservèrent les *Mémoires*. L'année précédente, encore, ils avaient taxé son occasionnalisme de « principe très faux » (62). Mais maintenant qu'il est dans leur camp, ils sont tout sourire et enclins à la bienveillance. Par malheur, le P. Dutertre, ancien malebranchiste converti, publiait à la mêne époque une réfutation du système de Malebranche. Les *Mémoires* enfouissent la nouvelle dans une note imprimée après l'*errata* et n'en soufflent plus mot (63). Cette critique tombait mal; ce n'était plus le temps d'accabler un vieillard qui voulait retirer, à la veille de sa mort, des armes qu'il avait inconsciemment prêtées aux jansénistes.

---

(59) *Lettre à M... au sujet du livre intitulé : de l'Action de Dieu sur les créatures*, 1714, *M. de Tr.*, 1714, septembre, p. 1584.

(60) Boursier, *De l'action de Dieu sur les créatures*, Lille, 1713, *M. de Tr.*, 1714, mars, p. 377.

(61) Malebranche, *Réflexions sur la prémotion physique*, Paris, David, 1715.

(62) *M. de Tr.*, 1714, mai, p. 816.

(63) *M. de Tr.*, 1715, juillet, après l'*errata*.

Jamais Malebranche n'avait reçu une telle accolade dans les *Mémoires*. En voulant à son tour dissocier la grâce efficace des thomistes de la prémotion des jansénistes, l'Oratorien n'utilisait pas de réflexions nouvelles, mais leur rendait « je ne sais quel air de nouveauté » (64). D'autre part, il donnait de la grâce efficace une explication qui s'approchait énormément du système moliniste: « toute grâce est efficace à un point, qui est de mouvoir la volonté, quoique trop souvent elle ne soit pas efficace en regard au consentement ». Cri d'admiration chez le rédacteur: cette notion du P. Malebranche est « admirable » (65). En outre, il semblait renier son principe de l'occasionnalisme, en insistant sur le pouvoir de la volonté; il allait même jusqu'à railler un système où les créatures n'étaient plus que des automates. On comprend dans ces conditions que les *Mémoires* soient prêts à faire la paix avec leur adversaire attitré, et qu'ils aient jugé la réfutation du P. Dutertre des plus malencontreuses. Il ne s'agissait pas, pour le moment, de parler « des sentiments particuliers du P. Malebranche, auxquels on ne touchera pas, soit pour les approuver, soit pour les désapprouver » (66). On permettrait à l'Oratorien de mourir en paix ; ses dernières flèches avaient été utiles.

Il est vrai qu'on n'avait pas examiné très soigneusement son dernier ouvrage; on se serait alors aperçu que son molinisme de la dernière heure restait fort discutable, et qu'il s'accordait assez mal avec les véritables principes de son système. En restant attaché, comme malgré lui, à l'occasionnalisme, il présentait encore deux termes inconciliables: le libre arbitre et la passivité des causes secondes. Le rédacteur feignait sans doute de ne pas le noter. Ces « sentiments particuliers » de l'Oratorien rendaient le libre arbitre illusoire; mais on jugeait moins ses idées que ses intentions, puisque celles-ci étaient favorables aux Jésuites.

Il est aisé de comprendre que l'affaire Boursier ait jeté les thomistes dans l'embarras; Malebranche avait tenté de désolidariser leur prémotion physique de la grâce janséniste, et ses efforts l'avaient fait passer au camp des molinistes. Les thomistes refusaient de se défendre à ce prix, bien entendu; et leur inaction prêtait à la critique: « Le silence des thomistes est honteux », disait le Jésuite Perrin (67); et le célèbre prédicateur indiquait la ligne de conduite que devaient suivre les *Mémoires :*

---

(64) *M. de Tr.*, 1715, octobre, p. 1664.
(65) *Ibid.*, p. 1667.
(66) *M. de Tr.*, 1715, octobre, p. 1664.
(67) ABBÉ DE MARGON, *Lettres sur le confessorat du P. Le Tellier* (éd. de Récalde), Paris, Libraire Moderne, 1922, p. 52.

« Il faut pourtant les ménager et ne pas les irriter; et de faire connaître et bien sentir que leur opinion est catholique, et leur système fondé en raison et en autorité; il ne faut pas procurer un parti catholique aux jansénistes » (68).

Si l'on voulait relever une tendance générale chez les rédacteurs vis-à-vis de la grâce, il faudrait l'envisager d'un double point de vue: ils font preuve de beaucoup de sympathie pour la grâce efficace des thomistes quand ils la comparent à celle des jansénistes. Ici, le dogme est en jeu; leur préjugé d'école tombe; la grâce efficace des thomistes ne fait aucun tort au libre arbitre: « La prémotion laisse l'équilibre entier dans la volonté; elle est un concours qui n'ajoute rien à l'acte... » (69). On comprendra ici la bonne volonté des rédacteurs; le bon sens leur fait sentir qu'une théorie de la grâce tolérée ne saurait être hétérodoxe, surtout en présence d'une théorie de la grâce condamnée par l'Église. Leur sympathie diminue considérablement quand ils confrontent la grâce efficace prônée par les thomistes avec celle de Molina. Là, ils ont beaucoup de peine à comprendre comment le libre arbitre reste indemne sous l'action d'une prémotion physique; les pointes sont plus franches parce qu'il s'agit d'une querelle d'école. Néanmoins, pendant toute la querelle de l'*Unigenitus*, les *Mémoires* tâchaient de s'attirer la sympathie des thomistes en défendant l'orthodoxie de leur grâce efficace à l'encontre de la grâce de Port-Royal. La dispute d'école était provisoirement reléguée dans l'ombre.

Que certains molinistes se soient prévalus de la bulle *Unigenitus* pour insinuer, dans des écrits toujours anonymes, que la grâce efficace des thomistes était atteinte par la condamnation pontificale, les protestations des Frères Prêcheurs l'attestent (70). La tentation était grande de tirer parti d'une bulle qui flétrissait si catégoriquement la grâce efficace nécessitante des jansénistes.

Si on considérait cette tactique comme étant de bonne guerre, c'est qu'on ne savait pas toujours distinguer nettement les intérêts de l'Église de ceux d'une école particulière. Il importe d'insister sur le fait que les *Mémoires* ne se prêtèrent jamais à une telle manœuvre. Mais que tels de leurs confrères se soient montrés moins prudents dans leurs libelles, il faut le croire; autrement il serait difficile de comprendre les assurances données par Benoît XIII, aussitôt après son élection en 1724, aux Dominicains: il précisait que la grâce

---

(68) *Ibid.*
(69) *M. de Tr.*, 1715, janvier, p. 22.
(70) Billuart, *Le thomiste triomphant*, Paris, 1725.

des thomistes était sauve et que la bulle *Unigenitus* n'avait visé que le quesnellisme. Toujours prêts à se concilier la sympathie des thomistes, les *Mémoires* se hâtèrent de donner un long commentaire du bref pontifical, où cette idée était mise en évidence. Il est vrai que les rédacteurs n'avaient jamais prétendu le contraire. Toutefois, ils trouvèrent sans doute difficile de ne pas glisser une allusion à la « scission » qui existait chez les Jacobins de France au sujet de la Constitution; mais on ajouta comme adoucissement: ces quelques appelants s'étaient écartés « du gros » en abandonnant « la doctrine du corps »; maintenant ils ne refuseraient pas d'entendre la voix du Saint Pontife (71).

Bon nombre continuaient cependant à faire la sourde oreille, surtout au couvent Saint-Jacques, où le Général dut casser en 1729 l'élection d'un Prieur appelant. C'est d'un ton méprisant que les *Nouvelles Ecclésiastiques* rendent compte de cette intervention romaine (72). Pendant ce temps les jansénistes avaient modifié leur tactique, pour l'adapter aux nouvelles circonstances. On sait que le bref de Benoît XIII, *Demissas preces* (1724), adressé aux religieux Dominicains, rendait à la bulle *Unigenitus* un témoignage si éclatant que sans la plus choquante contradiction, il n'était plus possible de recevoir l'un sans souscrire à l'autre. Mais l'esprit de parti n'était pas épuisé. Comme il ne pouvait pas rejeter le bref, il prit un autre tour, et, malgré l'évidence aveuglante, entreprit de faire croire que le bref abrogeait la Constitution *Unigenitus* de 1713, puisqu'il rétablissait la pure doctrine de Saint Augustin et de Saint Thomas, que la Constitution avait condamnée (73). Aux *Mémoires* on démasquait aisément l'artifice, mais on ne cessait de se plaindre que « ceux même qui auraient le plus d'intérêt à repousser l'injure que les jansénistes font à Saint Thomas paraissent se tenir trop dans le silence » (74).

Au contraire, c'étaient plutôt les Jésuites qui se chargeaient d'une tâche qui revenait en propre aux thomistes (75). Fidèles à leur ligne de conduite, les *Mémoires* continuaient à s'efforcer de réaliser l'alliance du thomisme avec le molinisme contre l'ennemi commun:

---

(71) *Mémoire instructif sur le bref de N.S.P. le Pape Benoît XIII adressé aux religieux de Saint Dominique et qui commence par ces mots : Demissas preces ; M. de Tr.*, 1725, juin, p. 1036-39.

(72) Le 15 septembre, 1729.

(73) *M. de Tr.*, 1725, juin, p. 1036 sq.

(74) *M. de Tr.*, 1730, décembre, p. 2213.

(75) J. SAN FELICE, S. J., *Jansenii doctrina ex thomisticae theologiae praeceptis damnata*, Naples, 1728.

« Les deux écoles sont catholiques, et quand l'Église est attaquée par l'hérésie, il est du devoir des écoles catholiques de se prêter mutuellement la main ».

Et ils terminent sur ce reproche: « Il serait à souhaiter que tous ceux qui se piquent d'être attachés à l'Église imitassent cette conduite » (76). Les lecteurs reconnaissaient bien ceux que visait cette attaque.

Ces plaintes répétées finirent par porter leur fruit, et le P. Graveson se dévoua une seconde fois à la tâche de dissocier le thomisme du jansénisme. D'un ton léger, le rédacteur rend compte de son essai:

« ...Le défenseur de l'école des thomistes, prédéterminé par une nécessité inévitable à la défendre contre le reproche désobligeant qu'on lui fait de favoriser le jansénisme et de conduire par les mêmes principes aux mêmes conséquences, entreprend de faire voir la différence qu'il y a entre le système des prédéderminants et les erreurs de Jansénius et de Quesnel » (77).

Il insiste encore une fois, écrivant qu'il n'y a « nul rapport entre les thomistes et les jansénistes en ce qui concerne la grâce » (78). Mais il était malaisé de se retenir longtemps, et le naturel revenait vite: « Et quand les thomistes n'auraient pas raison, leur opinion ressemblerait-elle à celle des jansénistes »? (79)

Les tendances jansénistes des thomistes se présentent toutefois avec des circonstances atténuantes spéciales, qu'il y a intérêt à ne pas perdre de vue: leur devoir était de défendre la doctrine de Saint Thomas contre ses détracteurs, qui voulaient souvent voir dans la bulle *Unigenitus* au moins une désapprobation officieuse; d'autre part, ils se devaient de garder la même doctrine des exagérations des jansénistes avérés, qui s'en réclamaient. Leur position était extrêmement délicate: entre les molinistes qui par tactique les rejettent vers le jansénisme et les jansénistes qui, eux aussi par tactique, les attirent, il n'est pas étonnant que bon nombre de thomistes aient fini par perdre patience.

Les appelants furent privés d'un puissant soutien par la mort de Noailles (1729). Quelques semaines auparavant, il avait rendu les pouvoirs aux Jésuites. Ce premier geste, signe d'un changement de sentiments, avait été suivi d'un autre qui, cette fois, prenant les jansénistes au dépourvu, les avait complètement af-

(76) *M. de Tr.*, 1730, décembre, p. 2214.
(77) IGNACE DE GRAVESON, O. P., *Sur la grâce efficace par elle-même*, Rome, 1730, *M. de Tr.*, 1731, janvier, p. 100.
(78) *Ibid.*, p. 101.
(79) *M. de Tr.*, 1731, avril, p. 676.

folés: le prélat était rentré dans l'ordre en consentant à rédiger une ordonnance, où il acceptait la bulle *Unigenitus* et invitait ses collègues encore rebelles à suivre la même voie. Les *Mémoires* ne tardèrent pas à répandre la bonne nouvelle. Leur ennemi d'hier devenait « un prélat digne d'un si grand siège » (80).

La lutte néanmoins n'était pas à son terme. Au lendemain de la mort du cardinal, la cause des jansénistes rebondissait; au cimetière de Saint-Médard commençait l'ère des convulsionnaires sur la tombe du diacre Pâris. Les prodiges extraordinaires qui s'y produisirent prenaient figures de miracles. Ébranlés un instant, les rédacteurs attribuèrent ces convulsions à une cause moins surnaturelle: « Les sectes lorsqu'elles sont aux abois, recourent au fanatisme » (81). Des médecins donnèrent leur avis, et les rédacteurs approuvent ceux qui n'y voient « qu'un mouvement tonique dérangé » (82). Ils n'hésitèrent pas à avoir recours au témoignage d'un ancien ennemi pour éliminer toute intervention divine: « Au jugement de M. Bayle, toutes ces convulsions n'ont rien d'assez surhumain pour être imputées au démon: comment espère-t-on que les gens sensés les prendront pour des opérations toutes divines » (83) ? Si ces soi-disant prodiges contribuèrent à discréditer le jansénisme auprès des honnêtes gens, ils fournissaient toutefois à leurs partisans un point d'appui qui rétablissait leur unité et qui allait leur permettre de prolonger leur vie.

Dans ces quelques pages on n'a pas prétendu retracer l'histoire du jansénisme pendant le premier tiers du XVIII[e] siècle. Il s'agissait plutôt de suivre les péripéties de la lutte telles qu'elles se présentèrent dans les *Mémoires*. Que les rédacteurs aient été antijansénistes, on le savait déjà. Il importait néanmoins de vérifier la tactique adoptée dans leur *Journal* pour marquer les motifs de leur opposition. Ils y prenaient en quelque sorte officiellement position; et ils étaient donc tenus à plus de réserve. Toutefois nul autre sujet ne devait être traité avec autant d'ampleur. Les redites sont pénibles mais elles laissent entrevoir, en même temps que l'inquiétude des rédacteurs, l'importance qu'ils attachaient à la défaite du jansénisme. Au moment où s'achève notre enquête, le discrédit où étaient tombés les jansénistes permettait aux rédacteurs de croire à la victoire.

---

(80) *Ordonnance et instruction pastorale de Monseigneur l'archevêque de Paris, au sujet de la Constitution Unigenitus*, 1729, *M. de Tr.*, 1730, février, p. 320.

(81) *M. de Tr.*, 1731, décembre, p. 2173.

(82) *Observations de médecine sur la maladie appelée convulsion*, Paris, 1732, *M. de Tr.*, 1733, mai, p. 933.

(83) *Ibid.*, p. 937.

## Chapitre II

# LE QUIÉTISME ET LES JÉSUITES

Si les jansénistes étaient devenus moins bruyants après la Paix de Clément IX (1669), ils n'en continuaient pas moins leur campagne religieuse. Quesnel incarnait bien toutes leurs aspirations. Mais au moment où son rôle commença vraiment à inquiéter les esprits, une femme et un prêtre entrèrent en scène, et permirent à l'Oratorien de se retirer à l'arrière-plan. Pendant quelques années, ces deux nouveaux personnages attireront tous les regards.

Il n'y a pas lieu de raconter ici le dialogue passionné entre Bossuet et Fénelon sur le quiétisme. Mais les Jésuites y ont pris part, parfois ouvertement, plus souvent à couvert. Ils ne marchaient pas tous du même pas, mais peu s'en fallait; et si Bourdaloue ne fut pas son seul opposant (1), on aurait beaucoup de peine à indiquer des noms précis. Il est vrai que le P. de la Rue, intime de Bossuet (2), eut la mauvaise grâce, prêchant en l'Église des Feuillants, en 1698, de comparer Fénelon à Abélard (3). C'était donner dans l'injustice; et Fénelon bouda quelque temps la Maison Professe pour ce sermon maladroit (4). Disons qu'en général il était soutenu par les Jésuites. Bossuet le savait (5); et si Mme de Maintenon alla jusqu'à se plaindre au Roi de leur indifférence à l'égard du quiétisme (6), c'est que, partisans de Fénelon, ils n'osaient pas

---

(1) E. Carcassonne, *Fénelon, l'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin, 1946, p. 156.

(2) Ce prédicateur devait aussi prononcer le panégyrique de son grand ami; le compte rendu de l'oraison funèbre dans les *Mémoires* est assez détaillé jusqu'au point où le panégyriste, avec une loyauté qu'on ne peut qu'admirer, se met à appuyer sur les efforts faits par Bossuet pour libérer la morale de la casuistique, etc... Ici, le rédacteur s'arrête brusquement. « L'extrait est déjà trop long », dit-il. *M. de Tr.*, 1705, mars, p. 480.

(3) Ce n'était pas la première fois qu'il prêchait contre le quiétisme. V. Saint-Simon, *Mémoires*, t. 4, p. 85-86; Dangeau, *Journal*, 1856, t. 6, p. 91.

(4) Les Jésuites cherchèrent un accommodement avec Fénelon en éloignant le prédicateur de Paris; cf. Guillon, *Histoire générale de l'Église pendant le XVIII*e siècle, Besançon, 1823, t. 1, p. 240. A Rome, ce sermon indigna les avocats Jésuites du prélat: « Les Jésuites ont tous condamné ici hautement la conduite du P. de la Rue». Chanterac à Fénelon, le 11 octobre 1698, *Œuvres*, éd. Gaume, Paris, 1852, t. 9, p. 545.

(5) J. B. Bossuet, *Correspondance*, éd. Urbain et Lévesque, t. 8, p. 207.

(6) Lettre de Mme de Maintenon à Noailles, 17 août 1697, dans *Correspondance générale*, éd. Lavallée, t. 4, p. 177.

se prononcer ouvertement dans cette lutte entre deux prélats. D'ailleurs le problème théologique, alors l'âme du conflit, risquait d'être relégué au second plan, ou même, chose plus grave, d'être déformé et jugé à travers les sympathies ou les antipathies personnelles.

En effet, selon que l'on se montrait favorable à Bossuet ou à Fénelon, l'amour pur devenait une hérésie qui pervertissait les principes essentiels de la spiritualité ou une erreur de peu d'importance grossie pour les besoins de la cause. Nombreux furent ceux qui, mêlés au débat, en firent une question de personnes (7). On ne s'étonne pas que l'évêque de Meaux, ce solide bourguignon, n'ait pas attiré les Jésuites de son côté. Autoritaire, peu souple, peu enclin aux accommodements, méfiant vis-à-vis de tout ultramontanisme, il n'était pas de nature à se concilier leur appui.

Ils préférèrent épouser la cause du séduisant Fénelon (8). Qu'ils se soient évertués, à Rome, à sauver l'évêque de Cambrai, l'histoire l'atteste. Mais que dans leurs efforts pour ménager l'homme, ils aient accepté la doctrine sémiquiétiste de Fénelon, personne ne songerait à l'affirmer. Les articles sur le quiétisme, les allusions qui y sont faites dans les *Mémoires*, montrent bien que les rédacteurs non plus ne s'étaient pas laissé prendre. Deux ans après la condamnation des *Maximes des Saints*, la toute première livraison des *Mémoires* nous transmet leur position officielle dans cette querelle (9).

Ils se montrent sévères pour Madame Guyon. C'était une femme qui « paraissait mener une vie exemplaire »; pourtant, elle et le P. Lacombe ont causé à Paris « le scandale que tout le monde connaît ». Ses erreurs étaient « abominables » (10). Remarquons qu'il

---

(7) G. Joppin, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, Beauchesne, 1938.

(8) « Eh ! qui pourrait atteindre à la perfection des ouvrages de feu M. de Fénelon. C'était peut-être le génie le plus vif, et le plus brillant, mais encore le plus grand et le mieux cultivé de son siècle ». *M. de Tr.*, 1717, avril, p. 525. Les rédacteurs sont moins éloquents quand il s'agit de Bossuet: « Esprit élevé, nourri de l'étude et de la connaissance du monde » *Ibid.*, p. 524.

(9) D'après Guillon, les Jésuites partisans de Fénelon à Rome auraient montré quelque soulagement que les *Maximes* fussent condamnées; et il cite, sans indiquer la source, les paroles d'un Jésuite qui aurait dit que sans la condamnation « l'Église courait le risque d'être inondée des erreurs les plus dangereuses », t. 1, p. 293.

(10) *Éclaircissemnt sur la vie de Messire Jean d'Aranthon d'Alex, évêque et prince de Genève, avec de nouvelles preuves incontestables de la vérité de son zèle contre le jansénisme et le quiétisme*, par Dom Innocent le Masson, 1700, *M. de Tr.*, 1701 janvier-février, p. 52-57. Le P. de la Chaise, d'abord partisan

n'est pas question de Fénelon. Son nom ne sera jamais mentionné dans les articles traitant du quiétisme; mais pouvaient-ils s'empêcher de songer à lui ? Jurieu leur offrait l'occasion qu'ils cherchaient pour s'expliquer nettement. Ce ministre qui avait écrit sur beaucoup de sujets « et d'un style bien différent de celui de la dévotion » (11), n'avait pas hésité à prendre parti. Non sans arrière pensée; car il désirait laisser entendre qu'en portant cette condamnation contre le quiétisme, l'Église romaine s'était contredite: Rome condamnait du même coup tous les mystiques qu'elle avait approuvés dans les siècles passés; car le quiétisme et le mysticisme jadis loués ne font qu'un. Rendant compte de ce livre tendancieux, le rédacteur se garde bien de tomber dans l'erreur de Fénelon qui, se plaçant au point de vue de la perfection, rejetait tout amour de soi comme incompatible avec la sainteté. Il soulevait ainsi un problème grave, celui de l'espérance théologale. Autour de ce point s'était cristallisé le débat. En effet, si l'acte de charité implique le désintéressement, et si cette charité, érigée en état habituel, devient synonyme de la perfection du Christianisme, que dire de l'espérance ? Cette vertu devient du coup fort imparfaite, et peu nécessaire. Fénelon l'avait senti; aussi s'était-il efforcé de concilier le plein exercice de l'espérance théologale avec l'état du pur amour; il se trouvait en présence de deux choses inconciliables, comme en témoignent ses quatre systèmes de conciliation (12).

Le rédacteur rappelle la doctrine traditionnelle: les mystiques, que Jurieu croit coupables de quiétisme, avancent que, comme l'on peut penser aux perfections infinies qui rendent Dieu aimable sans penser actuellement aux biens qu'on espère de lui, on peut l'aimer sans que cet *acte* d'amour ait pour objet ces biens auxquels on ne pense pas alors. Et nous voilà en présence d'un *acte d'amour* désintéressé, de pur amour, d'amour de charité, la troisième des vertus théologales, distingué de l'amour d'espérance, la seconde. Et le rédacteur souligne: de tous ceux dont l'Église a recommandé les ouvrages, on n'en trouvera aucun qui, ayant à s'expliquer là-dessus, ait nié qu'il soit permis et même commandé

---

de Fénelon, avait assuré Mme de Maintenon « que si M. de Cambrai soutenait tant soit peu Mme Guyon et ses livres, il serait contre lui, et que cette femme-là est très dangereuse ». *Mme de Maintenon, Lettres publiées par M. Langlois*, Paris, Letouzey, t. 5, 1939, p. 188. Les *Mémoires* partageaient ces sentiments à l'égard de Mme Guyon.

(11) Jurieu, *La pratique de la dévotion ou traité de l'amour divin*, 2 vol., Rotterdam, 1700, *M. de Tr.*, 1701, janvier-février, p. 78.

(12) S. Harent, *Espérance*, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. 6 col. 663.

absolument, d'espérer la récompense éternelle, de la désirer, d'y aspirer, d'aimer Dieu et de le servir dans cette vie... (13).

Bon théologien, en séparant l'*acte* de pur amour de la *vertu*, le rédacteur faisait une distinction qui rendait la doctrine non seulement acceptable, mais louable. C'est en s'efforçant de montrer que pour tout aspirant à la perfection cet acte de pur amour devait nécessairement devenir vertu que Fénelon se vit condamner. En effet, que devenait l'espérance ?

Mais il y avait davantage dans cet extrait: le rédacteur osait porter un jugement sur ceux qui consentiraient à leur propre damnation, si tel était le bon plaisir de Dieu. Il introduisait une autre distinction: vouloir sa propre damnation, en tant que la damnation suppose et renferme, outre les tourments de l'enfer, l'état de péché avec la haine irréconciliable du pécheur contre Dieu, et de Dieu contre le pécheur, c'était là impiété et folie. Mais dans une conjoncture où il faudrait choisir, si Dieu le voulait, entre l'offense de Dieu et les supplices de l'enfer, les mystiques prétendent que dans ce cas, à peine imaginable, on pourrait choisir l'enfer, car il n'est pas question de péché et de haine de Dieu.

On voit à quoi le Jésuite faisait allusion: l'article 33 des Conférences d'Issy entrait en cause. En optant pour l'enfer, si tel était le bon plaisir de Dieu, Fénelon avait pu rappeler à Bossuet les exemples de Moïse et de saint Paul (14), qui voulaient être anathème pour leur peuple. Cela n'avait pas manqué d'impressionner M. de Meaux. Pourtant il avait eu l'impression que ces deux exemples ne correspondaient pas parfaitement à ce que disait Fénelon; pour rassurer son bon sens qui récriminait, il avait tenté une explication rationnelle. « Cet article, dit-il, ne diffère pas de cette proposition: mieux vaut souffrir toutes les peines de l'enfer plutôt que de connaître le péché ». Il y avait pourtant une énorme différence entre la proposition d'une âme prête à souffrir toutes les peines de l'enfer plutôt que d'offenser Dieu et l'acte même de cette âme qui renonce à son salut en termes positifs, parce que, par erreur, elle voit là une exigence et un degré de perfection supérieur (15).

Fénelon s'était enfin incliné, provisoirement, devant ce compromis; mais il reprendra sa liberté pour énoncer à nouveau sa théorie dans les *Maximes* (16). Quant au rédacteur, il rejette l'ex-

---

(13) *M. de Tr.*, 1701, janvier-février, p. 82.

(14) *Épître aux Romains*, 9, 3.

(15) G. Joppin, *op. cit.*, p. 86.

(16) *Maximes des Saints*, Ière édition, art, X, p. 86-92; cf. P. Dudon, *Lettre autographe inédite de Fénelon à Bossuet*, dans *Revue d'ascétique et mystique*, 1937, t. 18, p. 66. Cf. P.-M. Masson, *Fénelon et Mme Guyon*, Paris, 1906, p. 90.

plication de Bossuet, insinuant qu'il n'avait pas compris l'évêque de Cambrai. Mais il n'en insiste pas moins sur la fausseté de sa doctrine: « Acquiescer à sa propre condamnation en tant qu'elle comprend le mal de peine et le mal de coulpe, les supplices de l'enfer avec l'inimitié réciproque entre Dieu et le pécheur... voilà une espèce de fureur que nul mystique approuvé ne regarda jamais comme tolérable » (17).

On ne pouvait prendre plus nettement position contre des sentiments chers à Fénelon. Le rédacteur achevait son extrait par un trait qu'il voulait cinglant, mais qui était en réalité assez naïf en pretendant voir dans le quiétisme une suite nécessaire des principes calvinistes; car « les prédestinés à l'enfer devaient se montrer indifférents à leur sort, vu que c'était la volonté divine » (18). C'était confondre deux questions différentes. Mais cette manie d'interpréter les désordres qui affligeaient l'Église, sans recourir aux véritables causes, en rejetant la culpabilité sur le jansénisme ou sur l'influence des Pays-Bas en matière de religion, révèle l'angoisse des rédacteurs, mais aussi leur penchant à se satisfaire parfois de bien faibles explications.

Les Jésuites qui, à Grenoble, avaient été assidus aux leçons de Mme Guyon, et ceux qui à Rome avaient fait flèche de tout bois pour éviter une condamnation, ont sans doute trouvé que cet extrait souffrait d'un manque de finesse. De toute évidence, le P. Lallemant n'était pas de l'école des PP. Rapin et Bouhours. Tout en s'efforçant de justifier ouvertement les décisions romaines, le rédacteur aurait pu montrer plus d'habileté. Mais l'accusation tendancieuse de Jurieu l'avait ébranlé, et il oubliait qu'en lui répondant aussi brutalement, ses paroles pouvaient être interprétées en un sens injurieux pour Fénelon. Cependant, les *Mémoires* ne transigèrent jamais: le quiétisme demeurait « une erreur qui avait fait de secrets ravages ».

Si parfois les rédacteurs semblaient manquer de délicatesse à l'égard de Fénelon sur le sujet du quiétisme, ils ne toléraient pas toutefois qu'on profitât du discrédit temporaire dont souffrait le prélat pour le tourner en ridicule. On songe naturellement au P. Massoulié, Dominicain, qui avait joué à Rome un rôle de premier plan dans la première phase de l'examen des *Maximes*, et dont le jugement avait été défavorable à Fénelon (19). L'influence qu'il avait exercée n'était pas ignorée des Jésuites. On comprend

(17) *M. de Tr.*, 1701, janvier-février, p. 83.
(18) *M. de Tr.*, 1701, janvier-février, p. 86.
(19) FLORAND, *Méditations de St Thomas d'Acquin du P. Massoulié*, Paris, Lethielleux, 1934, p. 34.

que les rédacteurs aient examiné attentivement les efforts qu'il fit pour présenter au public une doctrine plus orthodoxe sur l'amour de Dieu. Donnant l'extrait de ce nouveau traité, le rédacteur souligne le zèle qu'apporta l'auteur contre les erreurs des quiétistes: il montre « une aversion qui ne peut être assez louée » (20). Mais en voulant s'éloigner des nouvelles erreurs, « l'auteur prenait une route un peu écartée. N'est-ce pas que toutes les extrêmités sont vicieuses, et que l'on marche plus sûrement dans un juste milieu et par des chemins déjà frayés ? ». Cette simple introduction laisse prévoir que le rédacteur se fera un devoir d'examiner à la loupe le traité du P. Massoulié.

Ce dernier avait quelque réputation comme théologien, mais il allait vite en besogne; il se réclamait de l'Ange de l'École, mais les opuscules qu'il cite le plus souvent et avec le plus d'admiration ne sont pas authentiques (21). Le rédacteur avait raison de se demander s'il ne s'était pas écarté de la pensée thomiste. « Il n'est pas possible, dit Massoulié, d'aimer Dieu pour lui-même sans avoir commencé par l'aimer pour soi ». Rien d'inquiétant jusqu'ici. « La source des erreurs sur la matière que je traite, continue-t-il, c'est d'avoir séparé dans la charité ces deux rapports: aimer Dieu comme son propre bien, et aimer Dieu pour lui-même ». C'était l'évidence même. Sa conclusion était plus discutable: « les vrais mystiques n'ont jamais douté que ces deux rapports ne fussent inséparables dans la charité » (22). Le rédacteur proteste: « Le P. Massoulié fond ensemble les vertus d'espérance et de charité ! et presque tous les thomistes ont mis cette différence entre l'espérance et la charité, que l'une a pour objet Dieu considéré comme bien par rapport à la béatitude qu'il nous a promise, et l'autre, Dieu considéré comme bien en lui-même, et sans rapport à nous » (23). L'amour de Dieu que Fénelon exigeait des parfaits était tel qu'on s'expliquait mal le rôle que devait jouer la vertu d'espérance; Massoulié exigeait moins, mais il mêlait les vertus, et, en faisant consister la charité même dans un acte de l'âme qui aime Dieu précisément à cause de la communication des biens qu'elle en attend, il supprimait tout simplement l'espérance: « tout acte d'espérance devenait un acte de charité, et les deux vertus théologales se confondaient » (24). Par le fait même, il abandonnait la doctrine de son Ordre.

---

(20) MASSOULIÉ, *Traité de l'amour de Dieu*, Paris, 1703, *M. de Tr.*, 1704, février, p. 288.
(21) FLORAND, *op. cit.*, p. 81.
(22) *M. de Tr.*, 1704, février, p. 274.
(23) *Ibid.*, p. 275.
(24) *M. de Tr.*, 1704, février, p. 274.

Mais, ce qui n'est pas sans intérêt, les cris poussés par le P. Massoulié contre Fénelon et les quiétistes ne restèrent pas sans échos dans la salle de rédaction des *Mémoires*. On s'est bien vite souvenu que l'indignation présente du Dominicain s'accordait plutôt mal avec certains écrits de jeunesse, que son livre antiquiétiste devait faire exhumer. On se met à la recherche. On scrute les rayons de la bibliothèque et on tombe sur les *Méditations de S. Thomas sur les trois voies, purgative, illuminative et unitive*, par le P. Massoulié, O. P., Toulouse. Titre assez banal d'un livre imprimé pour la première fois en 1678, et que le Dominicain ne parait pas s'être soucié de réviser pour les éditions postérieures, et surtout d'accorder avec son zèle récent d'antiquiétiste.

Le rédacteur perspicace insinue aux lecteurs des *Mémoires* que le Dominicain avait été maladroit en jetant la pierre à Fénelon: le début de l'extrait nous donne une idée du ton qu'il allait prendre dans la suite: « Il faut avouer que le Père fait beaucoup d'honneur à ses pensées lorsqu'il les met dans la bouche d'un si grand docteur ». Mais on en vient bien vite à son traité sur la voie unitive; c'est surtout cette partie qui l'intéresse: « Dans cet état, disait Massoulié, l'office de la prudence est non seulement de préférer les choses divines aux choses de la terre, mais aussi de n'aimer et de ne désirer que Dieu en toutes choses comme si dans le monde il n'y avait que Dieu seul. L'Office de la force consiste non pas à travailler encore à vaincre les passions et les désirs déréglés de la nature corrompue, mais à les soumettre déjà si absolument qu'on ne les sente plus, et qu'ils ne puissent plus altérer le cœur, de sorte qu'on ne désire plus rien » (25).

Aussi le rédacteur ripostait-il: « Ainsi, le P. Massoulié qui dans son traité de l'*Amour de Dieu* a porté le scrupule jusqu'à proscrire l'acte passager de l'amour pur, de peur qu'il ne conduisît au quiétisme, se trouve ici un peu plus à portée de ce qu'il y a de dangereux dans l'hérésie qu'il a combattue ». Ce n'était pas tout: plus loin le Dominicain ajoutait d'autres détails qui démentaient sa doctrine sur la vertu de prudence et rappelaient certains passages de Molinos et de Mme Guyon: « La vertu ayant pris une possession entière du cœur, on vient jusqu'à une heureuse impuissance de commettre le mal » (26). A la rigueur ce passage pouvait se prêter à une interprétation favorable; mais après la condamnation de Mme Guyon, de tels propos prenaient une signification troublante, qui faisait violemment réagir le rédacteur: « Voilà donc les âmes parfaites dans un état d'impeccabilité; voilà l'appétit animal

---

(25) *M. de Tr.*, 1704, mars, p. 369.
(26) *Ibid.*, p. 373.

qui change d'objet et ne s'élève plus qu'aux choses spirituelles » (27). Ce n'était pas que le P. Massoulié fût quiétiste: son livre, en effet, est « par intervalle » semé de pratiques fort opposées aux nouvelles opinions. Mais « on y en trouve aussi qui semblent les favoriser un peu trop » (28).

Entre la publication des *Méditations* (1678) et son traité sur l'*Amour de Dieu*, le P. Massoulié avait changé la position de ses batteries; il devenait urgent de changer de ton et de se plier à l'attitude prise contre Fénelon. Ses *Méditations*, malheureusement, avaient conservé des expressions à résonnance aujourd'hui suspecte. Le rédacteur ne l'ignorait pas, lui qui avait pris un plaisir malin à opposer Massoulié à Massoulié. C'était de bonne guerre. Mais en admettant même que le Jésuite, dans son extrait du livre du Dominicain, se fût avant tout soucié de l'orthodoxie, on ne peut s'empêcher de voir dans cette chicane un désir tout aussi puissant de prendre la revanche contre un adversaire indélicat, qui avait profité de la condamnation de Fénelon pour le mieux abattre.

Cette sévérité à l'égard de Massoulié ne passa pas inaperçue: la machine de guerre était trop visible; et le Dominicain se plaignit au cardinal de Noailles (29). Un an plus tard, le P. Tournemine battait sa coulpe, désavouait ce qui, dans les *Mémoires*, avait pu peiner le P. Massoulié; il était fâché qu'il s'y fût glissé des termes dont l'auteur eût pu se tenir offensé. Mais il n'avait cherché qu'à instruire le public (30). C'était la première fois que les rédacteurs faisaient une amende honorable si nette. Malgré de puissants appuis, Malebranche ne devait jamais parvenir à obtenir du P. Tournemine une rétractation aussi claire.

Les rédacteurs ne cessaient de dénigrer les quiétistes. Au moment où Fénelon entrait en lutte contre le jansénisme et où ses instructions devaient être analysées si minutieusement et d'une manière si louangeuse, on ne ménage pas les remarques désobligeantes à l'égard d'une doctrine ascétique qu'il avait prônée. On peut demander pourquoi les Jésuites, par ces rappels réguliers de ses écarts doctrinaux, couraient le risque manifeste d'offenser Fénelon, alors que celui-ci prêtait une aide si efficace à leur lutte contre le jansénisme.

Évidemment par zèle pour l'orthodoxie; mais il faudrait y voir aussi autre chose: sans doute leur conviction que Fénelon n'avait pas été un véritable quiétiste. Pour eux, les vrais quiétis-

---

(27) *M. de Tr.*, 1704, mars, p. 373.
(28) *Ibid.*, p. 374.
(29) Florand, *op. cit.*, p. 79-80.
(30) *M. de Tr.*, 1705, mai, supplément.

tes, c'est Molinos, c'est Mme Guyon. D'où leur tendance à séparer Fénelon de ces personnages inquiétants. Ils regardent même le quiétisme comme l'aboutissement normal du jansénisme. Or, personne n'est moins janséniste que Fénelon. Ils expliquaient qu'en n'admettant que la grâce janséniste, le péché ne paraissait plus qu'une faiblesse nécessaire, qui ne saurait nous rendre personnellement coupables, et qui ne pourrait nous être imputée sans injustice. Ils étaient convaincus qu'il n'y avait pas loin du jansénisme au quiétisme; un quiétiste, « ce n'était qu'un janséniste qui raisonnait et qui agissait selon ses principes » (31).

C'est peut-être pour cette raison qu'ils ne croyaient nullement offenser Fénelon en continuant de faire la guerre aux quiétistes. De temps à autre, ils jettent des cris d'alarme, car ils se rendent bien compte que la condamnation des *Maximes des Saints* a été très préjudiciable, indirectement, à la cause de la véritable spiritualité. La guerre antiquiétiste avait fait naître des préjugés fâcheux. « On ne peut plus parler de la vie mystique sans passer pour quiétiste » (32). Aucune allusion, comme d'ordinaire, à Fénelon. Mme Guyon était en cause; il était facile de la reconnaître quand on parlait de ces gens qui, « destitués de toute érudition et de toute science, se sont persuadés qu'il leur était permis sans inspiration particulière de dogmatiser en matière de spiritualité. Ils en ont voulu faire une science à part et indépendante des dogmes de l'École, étant supposé que la bonne intention et la dévotion pouvaient à cet égard suppléer aux lumières de la théologie » (33).

Les *Mémoires* observaient que la présomption de ces écrivains trop peu éclairés avait fait un tort incalculable à la véritable mystique. Et le rédacteur en profitait pour souligner que les quiétistes s'étaient servis des termes mêmes des mystiques, mais que faute de lumières, ils les avaient outrés, n'en connaissant ni la force, ni la valeur. Ce qui était à craindre arriva: du mauvais usage fait de ces expressions, le blâme a rejailli sur les expressions elles-mêmes, dont l'abus seul était condamnable (34). Cette mise au point était importante pour toute la spiritualité.

Désormais, pour la période du moins que nous étudions, le silence se fait sur le quiétisme dans les *Mémoires*. La querelle autrefois si vive perdait de son intérêt. Les allusions deviennent rares.

---

(31) *M. de Tr.*, 1706, octobre, p. 1678.

(32) P. Honoré de Ste Marie, *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, 1708, *M. de Tr.*, 1709, février, p. 204.

(33) *M. de Tr.*, 1709, février, p. 203.

(34) *M. de Tr.*, 1709, février, p. 204.

On aurait pu croire que les rédacteurs n'en parleraient plus, quand soudain un ouvrage posthume de Bossuet permit aux Jésuites de revenir sur la question et de critiquer celui qui avait amené la condamnation de leur ami Fénelon. Faut-il y voir de la mauvaise foi de leur part ? Il est avéré qu'une fois disparu, Bossuet ne leur était pas plus sympatique qu'il l'avait été de son vivant. Qu'on se rappelle leur sévérité et leur ironie dans l'extrait qu'ils donnèrent de son traité sur la *Connaissance de Dieu et de soi-même*. Leur tâche avait eté facilitée par le fait que cet ouvrage philosophique de feu M. de Meaux n'était pas signé. Le rédacteur soulignait certaine parenté entre cette doctrine et celle de Jansénius. « On aurait sans doute mauvaise grâce d'y voir autre chose qu'un emportement oratoire », concluait-il. Mais l'insinuation montrait que les Jésuites n'avaient pas changé d'avis. Ils ne poussaient pas toujours le soin jusqu'à étudier comment l'augustinisme sévère de Bossuet se distinguait du jansénisme; c'etait simplifier les choses que de les confondre.

Ses manuscrits, que son neveu, l'évêque de Troyes, faisait publier de temps à autre, prolongeaient leur malaise à l'égard de Bossuet. En 1727, parurent les *Élévations sur les mystères*. Il est peu probable que ce nouvel ouvrage ait échappé à leur attention: ce n'est cependant qu'en 1731 qu'ils en donnèrent l'analyse sous la signature d'un certain abbé Fichant de Quimper, dont il ne reste plus aucune trace (35). Doit-on l'identifier avec l'un des rédacteurs ? Les *Nouvelles Ecclésiastiques* l'ont prétendu; les Jésuites répliquèrent que le correspondant n'était pas un fantôme, mais refusèrent d'en révéler l'identité. Quoi qu'il en soit, l'abbé Fichant leur communiqua un article dans lequel il s'efforçait de prouver, au moyen de citations, que l'ouvrage n'était pas de feu M. de Meaux, parce que quelques doctrines, qui y étaient développées, contredisaient ses écrits antérieurs. Plusieurs propositions ne pouvaient pas être attribuées au vainqueur des calvinistes et des quiétistes sans le mettre en contradiction avec lui-même. Et il en donnait quelques exemples. Ainsi, lit-on au tome II des *Élévations*, page 337, que « toute la face de l'Église paraît infectée; depuis la plante des pieds jusqu'à la tête, il n'y a point de santé en elle » (36). Avant de faire la critique de cette phrase, l'abbé Fichant s'étonne: Luther n'en avait-il pas dit autant en appelant l'Église une Babylone infâme ? Et Saint-Cyran, qui la disait corrompue dans ses mœurs et dans sa

---

(35) G. DUMAS, *op. cit.*, p. 125, note.

(36) BOSSUET, *Élévations à Dieu sur tous les mystères de la religion chrétienne*, Paris, Mariette, 1727, *M. de Tr.*, 1731, juin, p. 948.

doctrine ? Était-il loisible d'attribuer cette proposition à Bossuet, lui qui avait dit: « Que votre Église est sainte, que sa foi est pure, que l'esprit qui la conduit est véritable » (37) ?

Autre exemple: encore au tome II, nous lisons page 217: « Paix sur la terre aux hommes de bonne volonté (Luc, 2, 14). Le mot de l'original qu'on explique par « la bonne volonté » signifie la bonne volonté de « Dieu pour nous », et nous marque que la paix est donnée aux hommes chéris de Dieu » (38). Or, dit Fichant, Bèze et les Réformés de Genève... ont aussi prétendu que le mot original (Eudokia) se doit entendre dans le sens de la bonne volonté de Dieu, et que la signification de ce passage est que Dieu est venu apporter la paix « aux seuls élus ». Fichant employait la même méthode pour quatre autres exemples. On voit le procédé: le livre n'est pas de Bossuet, car on ne peut l'accuser d'avoir donné dans le jansénisme.

Le rédacteur ne se contente pas de cette lettre révélatrice; il y ajoute une mise au point qui adoucit quelque peu le réquisitoire, sans l'affaiblir pourtant. Il rappelle en un résumé fidèle et complet, dans lequel les arguments de Fichant prennent un relief troublant, que le procès fait au livre des *Élévations* ne doit pas se situer sur le plan dogmatique, mais sur un plan purement critique: il s'agissait d'opposer à la doctrine des *Élévations* les sentiments avérés du grand évêque; il n'était pas question de se prononcer sur l'orthodoxie des textes, mais sur leur authenticité. L'insistance du rédacteur sur ce point n'est pas très rassurante. Une objection se présente naturellement à l'esprit: mais si, après tout, il était prouvé que le texte est bien de Bossuet! Si on montrait le manuscrit et s'il était avéré que le texte imprimé lui était fidèle ? Les rédacteurs des *Mémoires* ont-ils senti cette objection, ou ont-ils voulu délibérément la provoquer ? De toute façon si le texte est authentique, les rédacteurs n'ont rien à perdre: c'est Bossuet qui devra encore une fois répondre d'une accusation qu'on avait souvent insinuée: celle d'être partisan des jansénistes. Les *Nouvelles Ecclésiastiques*, qui sentaient que leur cause était en jeu, ont soupçonné les Jésuites de malveillance dans la publication de cette critique: une fois qu'il sera prouvé que le texte est bien de Bossuet, intégralement, alors les Jésuites, forcés de se rendre sur ce point, tireront toujours de la découverte de M. Fichant les avantages qu'ils s'étaient proposés; ils concluront qu'il faut abandonner le livre et l'auteur; de sorte qu'ils n'auront plus qu'une réponse courte et simple à oppo-

(37) *Ibid.*, p. 949.
(38) *Ibid.*, p. 953.

ser à l'autorité de Bossuet contre leurs égarements: c'est que M. Bossuet est convaincu d'hérésie (39).

Les Jésuites protestèrent contre cette interprétation injurieuse de leurs intentions: « Ces sortes de pièces étant proprement des *Mémoires* pour les sciences, elles entrent de plein droit dans cet ouvrage; et comme nous ne les y plaçons qu'à ce titre, nous y insérons également les défenses et répliques des adversaires, sans prendre de parti entre les auteurs des critiques et les auteurs critiqués » (40). Toutefois, ceux qui lisent la réponse du rédacteur qui soutient la critique de Fichant, auront peine à croire à son impartialité.

L'affaire Bossuet ne devait pas se terminer sur cette note. Trois mois plus tard, la polémique rebondissait, car M. Fichant revenait à l'attaque, épluchant sans merci les *Méditations sur l'Évangile* de Bossuet, publiées en 1731. Le procédé était toujours le même, mais l'accusation était plus humiliante sur bien des points: ces méditations ne pouvaient être de feu M. de Meaux, car elles étaient infectées de principes quiétistes. Citant le texte, il relevait des phrases comme celle-ci: « Je vous abandonne ma vie, et non seulement celle que je mène en captivité et en exil sur la terre, mais encore ma vie dans l'éternité. Je vous abandonne mon salut » (t. IV, p. 429). L'auteur de l'article avait beau jeu à citer maint passage des *États d'Oraisons* dans lesquels Bossuet s'opposait manifestement à de tels actes d'abandon. Mais il y a un correctif dans le texte des *Méditations*, que le critique cite sans se rendre compte qu'il innocente l'acte d'abandon composé par Bossuet: « Il n'y a qu'à cette justice qui punit les crimes que je ne veux pas m'abandonner; car ce serait m'abandonner à la damnation que je mérite... » (41). Bossuet consentait à abandonner son salut, mais sans que sa condamnation résultât d'une offense personnelle. C'était là une supposition pieuse, impossible, que nombre de mystiques avaient énoncée bien avant lui. Sous sa plume, l'indifférence pour le salut recevait une interprétation que les *Mémoires* même avaient soutenue contre Fénelon (42). On s'étonne que le rédacteur ne soit pas intervenu pour relever l'erreur de Fichant. Tenait-il à le faire ?

---

(39) *Nouvelles Ecclésiastiques*, 1731, ler mai, art. 8 de Paris, 1734, janvier, p. 9.

(40) *Méditations sur l'Évangile, ouvrage posthume de Messire Jacques Bénigne Bossuet, évêque de Meaux*, 4 vol. Paris, Mariette, 1731, *M. de Tr.*, 1732, février, p. 313.

(41) *M. de Tr.*, 1732, février, p. 332.

(42) Voir supra, p. 143.

Mais le réquisitoire de Fichant n'est pas terminé; il fouille le texte de Bossuet; voici que certaines traductions du texte évangélique lui paraissent suspectes: *me autem non semper habetis* voulait dire « qu'on n'aurait pas toujours son corps (du Christ) présent » (43). Or, c'était de ce texte, ainsi traduit, que les calvinistes se réclamaient pour nier la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Cette traduction n'était donc pas de feu M. de Meaux. En outre M. Fichant y découvrait des résonances quesnellistes: ne lit-on pas, tome Ier, page 187: « O Chrétien... tu es le disciple de Celui qui a mis sa gloire à racheter ses élus, par la perte de sa vie ». Pouvait-on donner à cette phrase un autre sens qu'à la 32e proposition condamnée du P. Quesnel? « Délivrer pour jamais par son sang les aînés, c'est-à-dire les élus, de la main de l'ange exterminateur » (44) ?

La prédiction des *Nouvelles Ecclésiastiques* se réalisa, au moins en partie. L'évêque de Troyes, neveu du grand Bossuet, somma les rédacteurs de reconnaître, chez un notaire, l'authenticité de l'écriture du manuscrit, mais chose étrange, il ne fut question que des *Élévations sur les mystères*. M. Fichant avait pourtant fait de graves réserves à propos des *Méditations sur l'Évangile;* il n'en fut pas question. Les rédacteurs durent reconnaître que le manuscrit des *Élévations* était bien de la main de Bossuet. Ils avaient eu tort d'y voir un apocryphe ou d'y soupçonner des interpolations. C'était pour le prélat de Troyes une victoire, mais à la Pyrrhus. Le livre était bien de Bossuet; on avait fait erreur en croyant qu'une main étrangère y avait glissé des points de doctrine janséniste et quiétiste. Ces points de doctrine étaient donc de Bossuet lui-même! Les rédacteurs n'hésitèrent pas à faire amende honorable en forme:

> « Dans les *Mémoires de Trévoux* du mois de juin 1731, des critiques avaient conjecturé que le livre des *Élévations à Dieu sur tous les mystères de la religion chrétienne* n'était pas, au moins en entier, de feu M. Bossuet auquel il est attribué comme ouvrage posthume. Ils se fondaient sur ce qu'ils trouvaient dans ce livre des points de doctrine que ce prélat a combattus comme contraire à la foi dans ses livres contre les hérésies. Mais le procès verbal de vérification selon lequel l'imprimé est conforme au manuscrit et le manuscrit conforme à la signature de feu M. de Meaux a été entériné» (45).

Il n'est pas toujours aisé de saisir les motifs qui nous déterminent à agir. S'agissait-il de la part des rédacteurs d'un véritable

(43) Tome 1, p. 228-229.
(44) *M. de Tr.*, 1732, février, p. 316.
(45) *M. de Tr.*, 1732, février, p. 327.

souci d'orthodoxie ou d'une revanche subtile ? Il était certes piquant de relever chez Bossuet des propositions à relent quiétiste que le texte intégral rendait souvent anodines. On s'étonne que les Jésuites n'aient pas entrepris de courir à sa défense là où le texte pouvait recevoir une interprétation favorable. Son augustinisme les effrayait, sans doute; à leurs yeux, il rendait même suspect feu M. de Meaux.

Chapitre III

## LE GALLICANISME ET LES JÉSUITES

A l'époque où les Jésuites réalisent leur projet de publier des *Mémoires*, les jansénistes sont en quête d'alliés. Plus hostiles que jamais, sous l'impulsion de Quesnel, à l'autorité pontificale, sérieusement entachés de richérisme, ils rêvent de s'arc-bouter au gallicanisme pour opposer une fin de non recevoir absolue aux interventions romaines. Le *Cas de Conscience* allait contribuer à établir encore plus solidement cette collusion entre les deux partis. Voilà pourquoi ils oseront protester que l'acceptation du bref pontifical mettrait le Pape « en possession d'une puissance que nous lui avons toujours disputée ». Le fait est que les déclarations de l'Assemblée de 1682 étaient encore en vigueur; les formules rédigées par Bossuet allaient demeurer celles qui régleront l'attitude des évêques français à l'égard du Saint-Siège pendant toute la première moitié du XVIIIe siècle. Et si en 1693, Louis XIV avait pratiquement retiré l'édit prescrivant l'enseignement de la Déclaration de 1682, et si les membres de l'Assemblée promus à l'épiscopat s'étaient excusés auprès d'Innocent XII de l'avoir signé, il ne s'agissait nullement d'une rétractation de doctrine, mais bien plutôt d'un désaveu de leur conduite (1). Or, la quatrième proposition de cette déclaration limitait l'infaillibilité pontificale. Les jansénistes avaient donc intérêt à faire cause commune avec les gallicans.

Profondément ultramontains, par conviction et par tradition, dévoués de façon particulière au Pape et à la revendication d'une infaillibilité non conjointe, mais personnelle, les Jésuites de France et, en ce qui regarde notre étude, les rédacteurs de Trévoux, étaient nécessairement amenés à faire preuve d'une extrême prudence chaque fois qu'ils abordaient cette matière, toute définition de l'infallibilité devant se concilier avec les Déclarations de 1682. Il fallait donc éviter de se créer des ennuis qui auraient pu entraver leur apostolat. Ces ennuis pouvaient venir de la Cour romaine, tout aussi bien que du Parlement, mais pour différentes raisons. Après les protestations traditionnelles de dévouement au Saint-Siège de la part des Jésuites, Rome était à même de sévir contre toute défection à l'endroit de l'infaillibilité personnelle du

---

(1) M. Dubruel, *Gallicanisme*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. 2, col. 229.

Saint Père. Le P. de Maimbourg le savait, lui qui en 1682 avait été ecarté de la Compagnie par ordre d'Innocent XI pour avoir contesté cette infaillibilité (2). Malgré les faveurs que Louis XIV lui avait prodiguées pour sa défense des libertés gallicanes, peu de Jésuites, par conviction plutôt que par crainte, songeaient à suivre son exemple, qu'ils jugeaient peu honorable. D'autre part, le Parlement se montrait attentif aux écarts de doctrine à l'endroit des fameux articles. Dans la rédaction de leurs extraits, les rédacteurs se voyaient donc contraints de suivre le courant, fût-ce à contre-cœur. Leurs confrères, dans les thèses soutenues dans leurs collèges et dans certains livres qu'on avait la prudence de faire imprimer à l'étranger, étaient plus libres de tenir de temps en temps un langage fort différent.

Que les Jésuites aient été ultramontains, on le savait déjà, mais il est intéressant de vérifier leur comportement dans les *Mémoires*, pour voir jusqu'à quel point ils ont osé maintenir leurs sentiments. Au début surtout, leur technique sera presque toujours d'adopter le vocabulaire des gallicans: on parle de l'infaillibilité de l'*Église*, terme plus général, et donc plus anodin. Heureusement, leurs ennemis n'insistent pas sur des précisions, mais personne n'est dupe. Et bien que le terme « Église » ne soit pas entendu dans le même sens, les suceptibilités gallicanes sont respectées. Ainsi le *Cas de Conscience* soulevait le problème de la crédibilité des faits dogmatiques; mais le bref romain du 12 février 1703 mettait les choses au point: « L'infaillibilité *de l'Église* dans les faits liés avec le droit est désormais à couvert des chicanes » (3), s'écrie le rédacteur. C'est donc l'Église qui jouit de cette prérogative. Il allait trop loin cependant en en faisant un objet de foi divine (4).

La question de l'infallibilité allait se poser de nouveau lors de la Constitution *Unigenitus ;* on remarquera à ce propos la même prudence chez les Jésuites: « Est-il un fidèle qui ne sache que le jugement de l'Église, prononcé dans un concile, ou le jugement du chef de l'Église, reçu par les évêques, sont le seul mais infaillible témoignage de la vérité de l'Église catholique ? ». Et plus loin: « Le témoignage de la vérité de l'Église c'est le suffrage des évêques unis à leur chef..., fussent-ils beaucoup inférieurs en nombre aux évêques qui s'en séparent » ...or « tous les évêques hors un très petit nombre ont accepté la Constitution » (5).

---

(2) *Traité historique de l'établissement et des prérogatives de l'Église de Rome et de ses évêques*, Paris, 1682.
(3) *M. de Tr.*, 1704, juin, p. 854.
(4) *Ibid.*, p. 879.
(5) *M. de Tr.*, 1715, avril, p. 581.

Tout en professant leur attachement à suivre la lettre des Déclarations de 1682, ils ont pourtant, ici et là, à l'occasion d'un livre dont ils donnent l'extrait, laissé percer leur véritable sentiment en ce qui concerne leur attachement à l'infaillibilité personnelle du Pape. On ne réussit à le déceler que par une lecture attentive de leurs écrits, et en se rappelant l'habileté de ces humanistes à manier la phrase française. L'usage mesuré de la litote et de l'ironie joue un rôle qui ne pouvait échapper à ceux qui se tenaient aux aguets. Parfois ce ne sont que quelques allusions réprobatrices, mais qui en disent long.

On n'a pas à expliquer ici l'importance que les gallicans attachaient au Concile de Constance, où, selon eux, avait été établie la supériorité du concile sur le Pape, tant pour la foi que pour la discipline. Quand Héricourt s'appuya sur ce concile pour faire valoir les libertés gallicanes, le rédacteur insinua qu'on pouvait être d'un avis contraire: « L'auteur n'examine point ici si un concile tenu, et un canon porté, contre le sentiment du Pape hors du temps de schisme, ont une autorité unanimement reconnue; il le suppose » (6). Le lecteur averti ne pouvait ignorer le sens de cette dernière phrase. Ailleurs, le rédacteur exploitait habilement la définition habituelle que Héricourt donnait des libertés gallicanes: «Les libertés gallicanes consistent en ce qu'on a conservé en France plusieurs anciens usages fondés sur les canons, sans se soumettre à de nouvelles *règles de discipline*, auxquelles les Papes ont assujetti d'autres églises ». Et le rédacteur commente finement: « Par où l'on voit que l'auteur en restreignant nos libertés à la seule discipline, prévient sagement les reproches mal fondés et calomnieux qu'on nous fait quelquefois de prétendre éluder, sous prétexte de nos libertés, les décisions purement dogmatiques de l'Église qui regardent la foi » (7).

Cette prudence à masquer leur véritable ultramontanisme, et à ne le laisser poindre que de façon voilée, s'explique aisément quand on considère que jusqu'à la mort de Louis XIV, les Jésuites n'avaient rien à gagner, dans leur lutte mortelle avec le jansénisme, à afficher leur attachement à Rome. Ils n'auraient réussi, en effet, qu'à rebuter quantité d'évêques, dont l'appui leur était nécessaire et qui devaient s'en tenir aux Déclarations de 1682. Pendant la Régence, les nombreuses difficultés dont ils avaient à souffrir, rendaient ridicule de s'en susciter de nouvelles, qui auraient gravement compromis le peu d'apostolat que le Cardinal de Noailles leur permettait. En outre, le Régent paraissait d'humeur à ne

---

(6) *Les lois ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel*, Paris, 1719, *M. de Tr.*, 1721, septembre, p. 1626.

(7) *Ibid.*, p. 1620.

tolérer aucun écart. Poussé par l'archevêque, il avait montré de bonne heure ce qu'on pouvait espérer de lui en exilant de Paris les Jésuites les plus autorisés et les plus bruyants: Daniel, Doucin, Lallemant, Germont et le pauvre Hardouin. Inutile d'ajouter que le P. Le Tellier avait été des premiers à faire ses paquets. D'ailleurs leur Général leur dictait la seule conduite à suivre: silence, patience, prière (8).

Malgré tout, leur compte rendu du traité de l'abbé Tournely sur le chef de l'Église (9) manifeste la plus grande hardiesse dont ils sont réellement capables. Ce livre paraissait au lendemain de la suppression, par un arrêt du Parlement, d'un traité que Dom Petit-Didier avait eu la précaution de faire imprimer à Rome (10). Cet ultramontain avait eu l'idée malencontreuse de défendre l'infaillibilité personnelle.

On comprend dès lors que les *Mémoires* n'en fassent pas même mention, sauf dans leurs Nouvelles littéraires, pour avancer qu'il a été imprimé avec les « plus honorables distinctions » (11). C'était déjà hardi d'en dire autant. Le traité du gallican Tournely allait leur permettre de rédiger une mise au point qu'expliquait leur peu d'empressement à s'attirer les foudres du Parlement.

Tournely s'appuyait sur l'Écriture Sainte pour faire valoir l'infallibilité ou promise ou accordée, tantôt au collège des apôtres, tantôt à la communauté entière de l'Église: « privilège superflu, dit-il, si saint Pierre l'a reçu séparément; preuve bien fondée que l'assistance directe et immédiate, dans un jugement dogmatique, tombe sur l'Église universelle ou sur le corps des pasteurs, et non pas sur la seule personne du Pontife Romain » (12). Si le rédacteur rapportait ce propos, c'était bien pour indiquer au lecteur qu'on pouvait tirer une autre conclusion: « Il est vrai que cet argument n'est pas à l'épreuve de la rétorsion; et que par une simple substitution de textes on pourrait présumer de répondre: que l'Église universelle jouit suffisamment du privilège de l'infaillibilité en conséquence de l'infaillibilité de son chef » (13). Il faut avouer que dans son esprit, cette simple rétorsion s'imposait; la réplique ne manquait pas de force ni même de malice. Même cette insinuation exigeait de la hardiesse; nous en avons la preuve dans

---

(8) Poulet, *Histoire du Christianisme*, fasc. XXVII, p. 85.

(9) *Suite du traité de l'Église de M. l'abbé Tournely : Du chef de l'Église*, *M. de Tr.*, 1726, octobre, p. 1832.

(10) F. Rocquain, *L'esprit révolutionnaire avant la Révolution* (1715-1789), Paris, Plon, 1878, p. 37.

(11) *M. de Tr.*, 1726, avril, p. 770.

(12) *M. de Tr.*, 1726, octobre, p. 1832.

(13) *M. de Tr.*, 1726, octobre, p. 1832.

le correctif que le rédacteur se hâte d'introduire pour signifier qu'il n'entendait pas s'ériger contre les libertés gallicanes, conscient que ce geste gratuit ne servirait qu'à provoquer une rétractation: « Il est pourtant peu à craindre qu'on le fasse (employer cette rétorsion) en France après tant de rétractations exigées et tant de censures publiées par la Faculté de Paris touchant de pareilles propositions. La destinée des Maître Sarrafin, Quadrigarii Meunier, Combort et plus récemment de Jacques Vernant a de quoi réprimer les plus hardis » (14). Le tour est joli, voilà la critique désarmée après avoir essuyé le coup. Mais cet aveu nous renseigne sur le mobile de la prudence coutumière des rédacteurs. De toute évidence ils craignaient de semblables poursuites, surtout à une époque où l'estime pour la Compagnie était visiblement en baisse.

Toutefois les moyens de se déclarer sans se compromettre ne leur faisaient pas défaut. Quand ils ne voulaient pas se mettre directement en cause, il leur était toujours loisible de citer l'opinion d'un prince de l'Église, du Cardinal Bellarmin, par exemple, fougueux défenseur des droits de Rome: « Ce Cardinal n'était pas d'humeur à reconnaître dans les conciles une vraie et légitime révision des décrets du Pontife Romain » (15). Les lecteurs n'étaient pas dupes de ces subterfuges; les gallicans et les jansénistes non plus. Ou bien les rédacteurs faisaient appel aux difficultés psychologiques qui surgissent en exigeant le consentement de l'Église universelle:

« Vous demandez ici que l'esprit plie et tienne pour vrai un jugement capable de nous proposer l'erreur sous le voile de la vérité: l'obligation de nous déterminer ne souffre point de retardement; est-il possible d'adhérer aujourd'hui de cœur à ce qu'il n'est pas sûr que nous ne soyons obligés de condamner demain » (16) ?

Puis ils évoquaient un fait que les gallicans n'aimaient pas entendre rappeler: que le clergé de France en 1682 avait eu l'intention de ne rien décider en cette matière; c'est bien ce que déclarèrent « les prélats convoqués en 1693 dans leur lettre à Innocent XII » (17).

Les *Mémoires* prennent parfois un tour inattendu pour manifester leur attachement à Rome. Il suffit qu'un auteur soit de leur parti pour que le rédacteur exalte sans raison valable son livre. Le P. Chalippe, Récollet, avait donné une médiocre vie de Saint François d'Assise. Dans quatre numéros successifs, les Jésuites chantèrent ses louanges: « style mâle, édifiant, nourri du suc de la piété

---

(14) *M. de Tr.*, 1726, octobre, p. 1833; voir aussi A.-G. Martimort, *Le Gallicanisme de Bossuet*, Paris, Édition du Cerf, 1953, p. 237 sq.
(15) *M. de Tr.*, 1726, octobre, p. 1835.
(16) *Ibid.*, p. 1847.
(17) *Ibid.*, p. 1849.

et de la vérité » (18). Tant de zèle n'a pas échappé au flair des *Nouvelles Ecclésiastiques*, qui relevèrent que le P. Chalippe s'était ingénié à son tour à louer « les prétentions romaines ». En effet, le Récollet disait avec insistance qu'en matière de foi on ne pouvait rien faire qui fût bon et stable sans l'agrément du Pape; toute puissance émanait du Pape, qui était l'évêque de monde entier (19). D'où le zèle des rédacteurs à le couvrir de louanges.

On sait que les gallicans ne manquaient pas de disciples fervents chez les Bénédictins de l'époque. A son tour, Dom Ceillier prétendait qu'on ne trouvait la vérité que dans le concile général, dont les décrets pouvaient avec justice être regardés « comme des paroles sorties de la bouche de Dieu ». Mais une objection se présentait naturellement à l'esprit: comment l'Église avait-elle fait pour détruire tant d'hérésies qui s'étaient élevées pendant les deux premiers siècles (puisque le premier concile général, d'après Ceillier, ne fut assemblé qu'au troisième siècle)? Ceillier avait toujours une réponse, fût-elle simpliste: la plupart des hérésies étaient si grossières qu'elles ne trouvèrent que peu de spectateurs; et dans un temps où la tradition était si récente, il était aisé à chaque évêque de renverser les erreurs qui troublaient son diocèse. Le rédacteur hausse le ton: « Quand cette réponse serait aussi solide qu'elle 'est peu, on sait par de trop fâcheuses expériences que la conviction seule ne réduit pas toujours les hérétiques... D'ailleurs on pourrait demander à Dom Ceillier quel concile avait condamné les Pélagiens, lorsque les Pères d'Éphèse déclarèrent à leurs évêques que leur cause était une affaire finie, sur laquelle on ne pouvait pas revenir ? » (20).

Si les rédacteurs se permettaient de temps en temps des sentiments plus ou moins voilés favorables aux « prétentions romaines » en ce qui concernait l'infaillibilité personnelle du Pape, ils osaient à peine traiter du pouvoir du Saint-Siège sur la temporalité des rois. Là, les susceptibilités gallicanes étaient vives, et les allusions sont rares dans les *Mémoires*. L'indiscrétion du P. Jouvancy les invitait à la plus grande prudence. Ce Jésuite avait pris soin de faire imprimer son *Histoire de la Compagnie* en latin, dans la ville éternelle, en 1710. Malheureusement, il avait oublié de revoir le texte avant d'en permettre une traduction française, et les gallicans eurent vite fait de relever ses paroles élogieuses au sujet d'un traité de Suarez où ce dernier défendait la puissance des Papes sur

---

(18) *M. de Tr.*, 1729, mars, p. 504.

(19) *Vie de St François d'Assise*, Paris, 1728, pp. 37, 115, 118, etc.

(20) *Histoire Générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1732, *M. de Tr.*, 1733, juin, p. 1051-1052.

le temporel des rois. Cette indiscrétion avait contraint les Pères Provinciaux de France à faire amende honorable au Parlement, reconnaissant « que les droits de la puissance royale ne dépendent ni directement, ni indirectement, d'aucune autre puissance qui soit sur la terre » (21). Le P. Hardouin avait souffert de semblables déboires avec son *Histoire des Conciles,* où ses idées tendaient à favoriser la cour de Rome au mépris des libertés gallicanes. Le Parlement ordonna des corrections, par arrêts, en 1715, 1719, 1721 et 1722.

Il s'ensuit que même au sujet de l'absolutisme royal la retenue était de rigueur dans les *Mémoires.* On a vu plus haut, dans le compte rendu du Télémaque (22), que les rédacteurs ne firent pas la moindre allusion à la portée politique de l'œuvre. A cause de ce poème, les contemporains n'avaient pourtant pas manqué de mettre Fénelon au nombre des adversaires de l'absolutisme en politique. Aux *Mémoires,* les Jésuites préférèrent donner l'impression de vouloir suivre, en cette matière, la doctrine de Bossuet. Sa *Politique tirée de l'Écriture-Sainte* (1709) parut cinq ans après la mort de l'auteur. L'extrait qu'en fit le rédacteur lui permit de revoir rapidement quelques traités politiques antérieurs à celui de M. de Meaux; il s'arrêta surtout à ceux de Machiavel, de Hobbes et de Milton, qu'il réfuta sommairement: Machiavel et Hobbes se sont écartés de la route commune, insista-t-il; Machiavel n'a songé dans son *Prince* qu'à former un tyran, à qui il n'apprit que les moyens d'agrandir, d'affermir sa domination, sans aucun égard pour le peuple, ni pour les lois. Hobbes, ajouta-t-il, a poussé plus loin encore les principes du florentin en faisant de la crainte mutuelle la règle de toutes les lois; n'avait-il pas prétendu que les hommes étaient nés ennemis l'un de l'autre ? De plus, il les supposa sans raison et sans vertu; Milton, lui, les supposa tous raisonnables et vertueux. La politique de Hobbes ne convenait qu'à des bêtes féroces, celle de Milton conviendrait à peine à des anges (23).

C'est après cette critique sévère et peu nuancée que le rédacteur aborda le traité de Bossuet, qui, lui, avait tiré sa politique de l'Écriture-Sainte: « C'est, en effet, dans cette divine parole qu'il faut chercher la vraie politique », conclut le Jésuite (24). La phrase en elle-même est claire; mais elle est obscure pour ceux qui espéraient savoir si le rédacteur partageait la thèse de Bossuet sur

---

(21) L. E. Dupin, *Censures et conclusions de la sacrée faculté de Paris, touchant la souveraineté des Rois*, Paris, 1720, p. 443; D'Avrigny, *Mémoires chronologiques et dogmatiques*, t. 4, p. 325.

(22) Voir plus haut, p. 100.

(23) Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture-Sainte*, 1709, *M. de Tr.*, 1710, janvier, p. 7-8.

(24) *M. de Tr.*, 1710, janvier, p. 14.

l'absolutisme royal. Le Jésuite ne révéla pas sa véritable pensée, et ne précisa pas davantage. Il procéda à l'analyse du traité, mais sans y ajouter une seule note personnelle.

Si les ultramontains reconnaissaient le pouvoir royal comme étant d'origine divine, ils n'acceptaient pourtant pas qu'il fût absolu, puisque le Pape, selon eux, jouissait toujours du droit de déposer rois et empereurs. Il est à croire que, sans aller aussi loin que Fénelon en politique, les rédacteurs des *Mémoires* ne favorisaient pas l'absolutisme, pour lequel Bossuet avait plaidé si éloquemment. A ce sujet on relève parfois des traits amusants dans les *Mémoires*. Ainsi lorsque l'ultramontain Récollet, le P. Chalippe, loua Innocent III, dans sa vie de Saint François, pour avoir excommunié et déposé l'empereur Othon IV, le rédacteur qui en donna l'extrait ajouta pieusement: « C'est ainsi que les grandeurs du monde tombent quelquefois par des justes jugements de Dieu » (25). Phrase d'apparence assez innocente, mais qui fit scandale aux *Nouvelles Ecclésiastiques* où l'on n'eut pas de peine à démasquer la candeur artificielle du rédacteur (26). C'est à cette époque (1729) d'ailleurs que la canonisation de Grégoire VII fournit l'occasion d'une manifestation: la feuille contenant les leçons de son office rappelait l'excommunication et la déposition de l'empereur Henri IV. On sait que cette feuille fut interdite par arrêt du Parlement.

Mais il faut croire que ce sentiment même chez les rédacteurs allait en s'affaiblissant. En 1734, année où se termine notre étude, le rédacteur chargé de rédiger le compte rendu du livre politique de Rousset s'élève avec indignation contre les accusations de l'auteur sur la question de l'indépendance du pouvoir temporel des rois. C'est une volteface qui nous permet de poursuivre le progrès et l'évolution des idées chez les Jésuites; le rédacteur parlait évidemment pour la Compagnie:

« Il était inutile de faire un étalage odieux de ces anciennes prétentions des Papes sur tous les pays de l'Europe; comme si nous étions menacés d'en voir revivre prochainement l'usage... Les temps ne sont plus les mêmes, les objets sont distingués, les principes éclairés, les possessions séparées. Les princes mettent leur gloire à protéger l'Église et à conserver l'autorité qu'elle tient de l'Évangile; et l'Église à son tour n'est occupée qu'à donner aux sujets des exemples touchants et des leçons continuelles de la soumission qu'ils doivent à leurs princes » (27).

---

(25) *M. de Tr.*, 1729, mars, p. 510.
(26) *Nouvelles Ecclésiastiques*, 10 avril, 1729.
(27) F. Rousset, *Les intérêts présents des puissances de l'Europe*, 1732, La Haye, *M. de Tr.*, 1734, mai, p. 874-875.

## Chapitre IV

# LES ORDINATIONS ANGLICANES
# ET
# LES MÉMOIRES

Au lendemain de la Révocation de l'Édit de Nantes, quelques grandes âmes songeaient toujours à la réunion des Églises. On ressentait plus que jamais l'amertume de la discorde religieuse. Bossuet, qui avait loué sans réserves la mesure royale se prêta de bon cœur aux avances de Leibniz; ce philosophe, qui recherchait l' unité partout, croyait pouvoir la trouver aussi sur le terrain religieux et ouvrait le débat avec ce « Père de l'Église ». On sait que les résultats immédiats du projet furent nuls. Les divergences dogmatiques entre les catholiques et les protestants luthériens étaient trop prononcées pour que le projet de ces deux belles intelligences devînt chose réalisable. La correspondance entre Bossuet et Leibniz trouva des échos en Angleterre, où l'on pouvait s'attendre plus facilement à arriver à une entente. En effet, les Églises catholique et anglicane avaient davantage de points de contact. L'année même de la mort de Bossuet (1704), un ministre anglican faisait paraître un essai pour la réunion. Aux *Mémoires*, le rédacteur s'étonne visiblement de ce geste conciliateur. Ses espoirs sont maigres, il ne le cache pas: « La haine que les protestants ont contre l'Église romaine, les préjugés dans lesquels ils sont élevés. . .leur ôtent pour ainsi dire les moyens de se réconcilier sincèrement avec elle » (1). Le ton est dur, mais bien de l'époque. Le rédacteur avait pourtant fait part à ses lecteurs de l'initiative quelque peu inattendue de ce ministre qui regardait l'infaillibilité du Pape « comme une opinion », dont on pouvait librement discuter. Ses autorités ? Richer et Launoy (2).

En 1717, des docteurs appelants de la Sorbonne, Dupin à leur tête, avaient tendu la main à l'archevêque Wake de Cantorbéry. Venant des jansénistes, le geste avait l'avantage de prouver leur catholicité suspectée, et, en cas de succès, pouvait fortifier leur position en cour de Rome. Si, là aussi, il y eut échec, on s'était

---

(1) *Essai pour la réunion de l'Église anglicane avec les catholiques*, Londres, 1704, *M. de Tr.*, 1706, mai, p. 643.
(2) *Ibid.*, p. 650.

pourtant rendu compte de la présence d'un obstacle gênant, qu'il importerait à l'avenir de résoudre avant même d'aborder le projet de réunion: la validité ou l'invalidité des ordinations anglicanes.

Les théologiens catholiques tenaient pour l'invalidité (3). En effet, dès 1704, la Congrégation romaine avait prescrit la réordination absolue de l'évêque anglican Gordon, qui avait reçu tous les ordres d'après le rituel d'Édouard VI (4). La décision révélait la position de Rome, mais ses motifs n'y étaient pas indiqués. Arguait-elle seulement du prétendu caractère burlesque qu'aurait revêtu l'ordination de Parker (dont procède toute la suite d'évêques anglicans qui se succédèrent en Angleterre) célébrée à l'auberge de la Tête de Cheval ? de la non-ordination de ses consécrateurs, Barlow et Cranmer ? ou du fait que, d'après le rituel d'Édouard VI, on n'entendait plus ordonner des prêtres sacrificateurs, dont la vocation serait de reproduire d'une façon réelle (quoique non-sanglante) le sacrifice de la Croix ?

On ne s'était jamais expliqué sur le motif, même au temps de Gordon, et il n'était pas mieux connu lors de la dispute qui s'engagea en 1718, puisqu'on ne pouvait avoir accès aux archives secrètes du Saint Office. Ce ne sera qu'au début de XX[e] siècle que le Saint-Siège permettra de livrer au public les documents privés qui avaient été à la base de sa sentence dans l'affaire Gordon en 1704 (5). On ne s'étonnera pas, dès lors, que partisans et opposants aient fait flèche de tout bois pendant le premier tiers du XVIII[e] siècle pour la défense de leur thèse, et que les opposants, par exemple, aient insisté, principalement au début, sur des arguments historiques moins valables que les arguments théologiques.

Aujourd'hui on s'accorde à fixer les péripéties de ce célèbre débat au XVIII[e] siècle autour du P. Le Courayer, religieux de Sainte-Geneviève. Comme il arrive souvent, le protagoniste n'est pas toujours l'initiateur. Il semble bien que ce fut l'abbé de Vois en 1718, qui attira l'attention du public sur cette dispute appelée a durer près de quinze années (6). Les *Mémoires* ne parlent pas de sa dissertation, mais en 1720, l'abbé Gould revenait sur la question dans son *Traité de la véritable croyance de l'Église catholique*. A vrai dire, la première édition datait de 1705, mais, dans la seconde, il avait inséré, à la demande de l'abbé d'Agues-

---

(3) Voir *M. de Tr.*, 1730, avril, p. 1474.

(4) Brandt, *Rome et Cantorbéry*, Paris, 1898, p. 180.

(5) Sydney F. Smith, *Ordinations anglicanes*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. 3, col. 1205.

(6) *Justification de l'Église romaine sur la réordination des anglicans épiscopaux.*

seau, frère du chancelier, un mémoire sur les ordinations anglicanes, qu'il reconnaissait, lui aussi, comme invalides: seule l'Église romaine pouvait produire une suite ininterrompue d'évêques légitimement ordonnés.

Il faut croire que les *Mémoires* allaient lui réserver le même sort qu'à la dissertation de l'abbé de Vois, lorsqu'une riposte des abbés Quinot et Girardin, en 1721, laissa pressentir une chaude discussion. Le rédacteur donna donc une analyse du traité de l'abbé Gould, et promit de revenir sur le problème dans le numéro suivant (7). Or, c'est dans ce numéro qu'il rend compte de la thèse adverse de Quinot et de Girardin, qui avaient inséré dans le corps de leur livre le traité de l'abbé Gould, et qui le réfutaient avec force injures (8).

L'extrait de l'ouvrage des deux abbés jansénistes soutenant la validité est long et ironique. Le problème historique – c'est-à-dire, l'ordination actuelle de Parker et de Barlow, – y est exposé en détail; le problème théologique – le rituel d'Édouard VI suffisait-il à l'ordination d'un évêque? – y était également soulevé; mais le rédacteur renvoyait à nouveau au numéro suivant les difficultés qu'on pourrait proposer à cette thèse, laquelle, de toute évidence, le prenait au dépourvu. Elle exigeait une réfutation qui ne devrait pas avoir l'allure d'une improvisation. Enfin, il fallait revenir sur un sujet qu'on croyait mort et enterré; et à des arguments précis, il fallait des réponses précises. Ces deux auteurs jansénistes abandonnaient le champ de la grâce efficace, où les rédacteurs se sentaient en sûreté, pour se plonger dans l'histoire d'un pays étranger. Qui se serait attendu à une telle manœuvre ? On ne s'improvise pas historien. D'où les délais successifs que les *Mémoires* imposèrent à leurs lecteurs, qui déjà s'intéressaient à un débat que le *Journal des Savants* répandait largement (9).

Quand ils furent prêts à l'aborder à leur tour dans une dissertation spéciale, ils mirent au premier plan les faits historiques. Le rédacteur démontra que la consécration de Parker avait eu lieu dans une auberge dans des circonstances ridicules et scandaleuses. Le fait, aujourd'hui reconnu faux, avait déjà été nié par le théologien consulteur dans son rapport au Saint-Siège sur l'affaire Gordon; pour les raisons que nous avons indiquées, le rédacteur ne pouvait le savoir. Dans son idée, cet argument historique était plus propre à faire impression sur les lecteurs que l'argument pu-

---

(7) *M. de Tr.*, 1722, février, p. 331.

(8) *De vera et non interrupta episcoporum ad nos usque anglorum successione*, 1721; *M. de Tr.*, 1722, mars, p. 469.

(9) *Journal des Savants*, 27 janvier 1721, p. 50.

rement théologique, plus valable, mais dont lui-même n'entrevoyait que faiblement la portée. Il ne négligea pourtant pas de signaler ce dernier, mais sans y insister:

« Ajoutons à cela que l'ordre épiscopal suppose nécessairement l'ordination sacerdotale, comme une disposition essentielle et nécessaire selon le dogme catholique; or, vous n'avez point parmi vous autres anglicans le fond de l'ordination sacerdotale: car dans le sentiment de l'Église, le sacerdoce de la Nouvelle Alliance renferme principalement et essentiellement le pouvoir de consacrer et de sacrifier le Corps et le Sang adorable de Jésus-Christ; pouvoir qui passe chez vous pour être aussi chimérique que le sacrifice même; pouvoir que vous réprouvez, et que vos ordres ne donnent pas. Par conséquent, les catholiques seront en droit de disputer à vos prélats le titre d'évêques tandis qu'ils seront persuadés qu'il n'y a plus parmi vous de véritables prêtres » (10).

C'était l'argument essentiel, qui aurait mérité de retenir davantage l'attention. En 1896, la Bulle *Apostolicae Curae* de Léon XIII qui confirma pour toujours la thèse catholique ne devait pas affirmer autre chose. Sur ce point, le Jésuite avait vu juste, sans toutefois apprécier toute la valeur de son argument. Il se croyait plus sûr en maintenant le débat sur le terrain historique, où il avait tout loisir d'embarrasser les anglicans en leur rappelant des légendes qu'ils avaient eux-mêmes enveloppées de mystère et qu'ils s'efforçaient maintenant de discréditer.

Au moment où le rédacteur développait ces difficultés, le P. Le Courayer essayait de faire accepter par la censure royale une dissertation où il reprenait la thèse favorable à la validité, ayant jugé les efforts des abbés Quinot et Girardin insuffisants et inexacts (11). Sur l'intervention des Jésuites (12), il dut abandonner cette tentative. Son traité, imprimé en fait à Nancy, parut en 1723 sans nom d'auteur, avec, comme lieu d'édition, Bruxelles (13). Le P. Hongnant en fit un extrait de quarante-cinq pages dans les *Mémoires*. Le sujet exigeait cette ampleur insolite. Le génovéfain, il faut l'avouer, lui donnait la partie belle. N'avait-il pas dit: « Si l'incertitude de l'ordination de Parker est constatée, il faudrait nécessairement abandonner la défense de la succession » (14) ?

---

(10) *Difficultés proposées à l'auteur de la lettre apologétique pour la succession des évêques dans l'Église anglicane, M. de Tr.*, 1722, avril, p. 729.

(11) *Relation historique et apologétique des sentiments et de la conduite du P. Le Courayer*, Amsterdam, 1729, t. 1, p. 8.

(12) LE COURAYER, *Relation apologétique*, t. 1, p. 8.

(13) Voir *M. de Tr.*, 1730, août, p. 1359.

(14) LE COURAYER, *Dissertation sur la validité des ordinations des anglicans et sur la succession des évêques dans l'Église anglicane*, Bruxelles, 1723, *M. de Tr.*, 1724, mars, p. 391-392.

Tout l'extrait du rédacteur tend donc à démontrer un seul point: l'incertitude de l'ordination de Parker. Pour y arriver, il reprend la légende de l'auberge et prouve la non-ordination épiscopale de Barlow et l'invalidité de la consécration de Parker: pour ses consécrateurs, Cranmer et Barlow, l'Ordre n'était pas un sacrement; ils n'avaient donc pas eu l'intention de faire ce que fait l'Église. Et il conclut: « L'incertitude étant, de l'aveu de la *Dissertation* (du P. Le Courayer) un fondement suffisant pour autoriser les réordinations que la *Dissertation* se propose d'abolir, nous avons cru devoir nous en tenir à rendre cette incertitude » (15). Les allusions au « docte régulier » et au « laborieux chanoine » montrent bien que le P. Hongnant connaissait malgré tout l'identité de l'auteur. Le procédé qu'il avait adopté, pour modéré qu'il fût, en prenant le contrepied de la thèse adverse, avait cependant l'inconvénient, en proposant des doutes, de donner à son adversaire l'occasion de résoudre ces doutes, surtout sur le terrain historique, en faveur de sa thèse. Le débat risquait ainsi de se prolonger à l'infini.

En outre, le P. Hongnant négligeait d'exploiter ses atouts sur le terrain théologique, en n'attaquant pas de front les points faibles de la thèse du P. Le Courayer: sa tentative de prouver la validité du rituel d'Édouard VI, ses idées sur le Sacrifice de la Messe, ses conceptions de l'essence du sacerdoce. Il est vrai qu'un des motifs qui l'engageaient à ne pas profiter de ces faiblesses était la réfutation que le P. Hardouin allait faire paraître sous peu (16), et qui allait insister sur la question proprement théologique.

C'était là mal connaître le bon Père, qui se piquait d'être historien avant tout. Il était beaucoup plus à l'aise pour déchiffrer les mystères des anciennes médailles que pour interpréter le dogme, et pour expliquer la question du rituel. En effet, « ignorant la discipline ecclésiastique en dehors du Pontifical Romain, il (le P. Hardouin) n'était pas préparé pour traiter pareil sujet » (17). Si le P. Le Courayer appela son livre « le roman le plus complet qui ait encore paru sur la matière » il s'empressa toutefois de demander au Primat Wake de Cantorbéry plus d'une vingtaine d'éclaircissements destinés à répondre au Jésuite. A aucun de ses adversaires il ne fera le même honneur (18). Comme il était à prévoir, le P. Hardouin s'était étendu surtout sur la question de fait, rappelant tous les détails fantastiques de la consécration de Parker à l'auberge, la

---

(15) *M. de Tr.*, 1724, mars, p. 419.
(16) *Ibid.*, p. 433.
(17) Gasparri, *La valeur des ordinations anglicanes*, 1895, p. 42.
(18) E. Préclin, *L'union des Églises gallicane et anglicane*, Paris, Gamber, 1928, p. 79.

non-consécration de Barlow et de Scory, etc. Aux *Mémoires*, on ne pouvait manquer de s'apercevoir de la lacune. Le rédacteur pensait la pallier en s'expliquant ainsi:

« Il (le P. Hardouin) s'était proposé de discuter dans la suite la question de droit, c'est-à-dire l'insuffisance du rite anglican... mais il a trouvé les ordinations anglicanes si absolument ruinées dans cette première partie de son ouvrage par les preuves de fait, qu'il a jugé qu'il ne restait plus rien à faire aux discussions théologiques, et qu'il y aurait de l'acharnement à les employer contre un système déjà renversé » (19).

C'était faire grand honneur à la réfutation du P. Hardouin, qui avait lui-même des idées assez précises sur sa propre valeur. Il devait toutefois rompre le silence qu'il s'était imposé. Le P. Le Quien, Dominicain, venait de faire paraître une réfutation très sensée de la thèse du P. Le Courayer, où il insistait, fort heureusement, sur la question de droit, et ramenait enfin le débat sur son véritable terrain (20). Aux *Mémoires*, il était impossible qu'on ne se rendît pas compte que ce travait sérieux comblait une lacune que les Jésuites n'avaient qu'entrevue, et que les coups du Dominicain portaient. On n'en fit pourtant pas l'extrait. Mais le P. Hardouin, revenant sur sa parole, se hâtait de rédiger un second tome, où il reprenait la même question de droit. Les *Mémoires* expliquent alors aux lecteurs la conduite de leur collaborateur: « Si le P. Le Quien eût fait ferme contre le P. Le Courayer au sujet des formes absolues et déprécatoires (21), le P. Hardouin n'aurait point repris le dessein qu'il avait abandonné de publier cette seconde partie » (22).

Il est très probable que les Jésuites se sentirent piqués par la réfutation victorieuse du Dominicain, qui avait fait ses preuves dans l'étude des liturgies orientales. Pourquoi ne pas avoir donné l'extrait d'un ouvrage qui, au point de vue théologique, renversait si complètement la thèse du P. Le Courayer et mettait le doigt sur son véritable point faible ? Pourquoi le P. Hardouin reprenait-il

---

(19) *La dissertation du P. Le Courayer sur la succession des évêques anglais et sur la validité de leur ordination*, réfutée par le P. Hardouin, Paris, 1724, *M. de Tr.*, 1725, mars, p. 470-1.

(20) *Nullité des ordinations anglicanes ou réfutation du livre intitulé Dissertation sur la valitidité des ordinations anglicanes*, Paris, 1725, 2 vol.

(21) Le P. Le Quien soutenait que la forme du sacrement de l'Ordre est une prière ou une formule énoncée par manière d'invocation (deprecari). Le P. Hardouin tient que les formes sont absolues, c'est-à-dire, impératives (accipe postestatem, etc.) ou au moins indicatives, comme dans le rite grec.

(22) *M. de Tr.*, 1726, juin, p. 994.

le même argument sous le prétexte quelque peu dérisoire que le P. Le Quien péchait sur une question de détail ? Le Dominicain avait eu le mérite de fixer le débat sur le point essentiel: la présence réelle, que les adversaires du P. Les Courayer avaient senti confusément mais sans le prouver, faute d'aptitudes (23). A l'avenir, tous les opposants aux ordinations anglicanes allaient profiter de sa mise au point.

À la *Défense de la Dissertation* du P. Le Courayer (1726) le P. Hardouin avait répondu par une autre *Réfutation de la Défense* (1727), mais les *Mémoires* n'en parlent pas. Tout a été dit et redit maintes fois; d'ailleurs, on est à la veille de la censure du Cardinal de Noailles (18 août 1727) et de celle de vingt-deux prélats (22 août 1727) assemblés chez le cardinal de Bissy par ordre du roi, qui leur avait demandé leur avis sur les ouvrages du religieux. De plus, par sa fuite en Angleterre (21 janvier 1728), où il portait le bonnet carré de l'Université d'Oxford, le P. Le Courayer s'était discrédité. Désormais, les *Mémoires* ne s'intéressent plus à la querelle. La condamnation a été prononcée. S'ils consentent à donner une analyse de l'*Apologie* de l'exilé, c'est pour rappeler les péripéties de la dispute et démontrer l'obstination de *Monsieur* Le Courayer, qui trouve mauvais « que l'Église exige le sacrifice de sa raison » (24). C'est en parcourant cette *Apologie* du P. Le Courayer qu'on se rend compte de l'importance qu'il attachait à la position prise par les *Mémoires*. Il les a lus attentivement, et en parle constamment (25), haineusement. C'est eux qu'il accuse d'avoir suscité cette cabale. Pourquoi ? Parce qu'il est « appelant » et appartenait à une congrégation « appelante » (26). Il ne lui venait pas à l'idée d'attribuer leur opposition au fait que ses efforts de réhabilitation rendaient dérisoires les décisions de la cour de Rome, exigeant la réordination des anglicans convertis, pour ne rien dire des libertés qu'il avait prises avec le dogme. Le fait d'avoir reçu une lettre du P. Tournemine qui lui donnait raison (27), lui faisait sans doute soupçonner chez les Pères l'existence de deux camps opposés à propos de cette question. Le P. Tournemine s'était montré bon historien en rejetant la fable de l'auberge, mais piètre théologien en acceptant les accommodements liturgiques proposés par le P. Le Courayer. D'ailleurs le génovéfain n'a jamais pu invoquer, en

---

(23) PRÉCLIN, op. cit., p. 87.

(24) LE COURAYER, *Relation historique et apologétique*, Amsterdam, 1729; *M. de Tr.*, 1730, août, p. 1365.

(25) Voir surtout t. 1, p. 10, 16, 21, 28, 36, 39, etc.

(26) T. 1, p. 37.

(27) LE COURAYER, *op. cit.*, t. 2, p. 68-69.

faveur de sa thèse, l'approbation d'un seul autre membre de la Compagnie.

Il est significatif que le dernier geste des *Mémoires* dans cette affaire fut l'extrait d'une nouvelle réfutation du P. Le Quien. Était-ce une sorte d'amende honorable pour avoir passé sous silence, au plus fort de la lutte, l'étude de celui qui avait ramené le débat à son point fondamental ? Maintenant ils reconnaissaient avec le Dominicain que le défaut essentiel des ordinations anglicanes « consiste donc en ce qu'elles ont été fabriquées sur la suppression du sacerdoce que Jésus-Christ a institué dans son Église » (28). C'est un simple extrait, sans note personnelle, dans lequel le Jésuite laissait le dernier mot au Dominicain. Il ne soulevait aucune objection, pas même celle, chère au P. Hardouin (mort en 1729), de la forme déprécatoire.

Les *Mémoires* ont suivi de près la querelle des Ordinations Anglicanes. Ils ne pouvaient épouser la cause du religieux de Sainte-Geneviève. M.Préclin, qui nous a donné une étude solide sur le rôle joué par le P. Le Courayer dans ce débat, a des paroles dures à propos de la conduite des rédacteurs des *Mémoires*. Pour lui, les Jésuites sont des « adversaires naturels d'un projet d'union des Églises conçu par des appelants » (29). Et puis, la «Société de Jésus n'aime guère les chanoines réguliers, imprégnés de libéralisme et d'idées philosophiques» (30). L'article du P. Hongnant «sue l'hostilité » lorsqu'il attaque la thèse du P. Le Courayer (31). A propos des mesures prises par les évêques il écrit: « Derrière le dénonciateur, les Jésuites se font plus que jamais les censeurs de leur ennemi personnel, membre d'une congrégation appelante, toute imprégnée de principes hétérodoxes » (32).

Le P. Le Courayer en avait dit autant, et M. Préclin se plaît à nous le redire souvent. En le lisant, on a l'impression que les Jésuites de Trévoux songeaient plus à l'appelant qu'à l'hérétique, qui niait la présence réelle et éliminait le sacrifice de la Messe; qu'ils ne pouvaient admettre que des appelants réussissent à ramener l'Église anglicane au bercail catholique. C'est faire assez bon marché de la bonne foi et de la sincérité des Jésuites dans la controverse. Faut-il dire que même en 1709, par conséquent bien avant le ralliement des jansénistes au projet de l'union des Églises, un

(28) *La nullité des ordinations anglicanes démontrée de nouveau*, Paris, 1730; *M. de Tr.*, 1730, septembre, p. 1526.
(29) Préclin, *op. cit.*, p. 60.
(30) *Ibid.*, p. 75.
(31) *Ibid.*
(32) *Ibid.*, p. 116.

rédacteur avait écrit dans les *Mémoires:* « Les prétendus consécrateurs de Parker n'avaient reçu l'ordination que selon le rituel établi par Édouard VI. Ordination nulle par le défaut de la matière et de la forme du sacrement. Or tout ce que l'Église Anglicane nomme maintenant chez elle évêques et prêtres vient uniquement de Parker, c'est-à-dire qu'elle est demeurée sans pasteurs légitimes » (33).

Les attaques constantes des *Mémoires* s'expliquent mieux si on se rappelle qu'il s'agissait pour eux, avant tout, de défendre non seulement la conduite de la Cour romaine qui avait obligé en 1704 l'évêque Gordon à se faire réordonner, mais aussi la conduite du Saint-Siège qui, au temps de la Reine Marie Tudor, avait déclaré nulles des ordinations faites selon le rite d'Édouard pendant le règne du prédécesseur de Marie. C'était plus qu'une question de rancune personnelle à l'égard des appelants. Sauf sur quelques point, comme la fameuse fable de l'auberge, les arguments apportés dès le début dans les *Mémoires* contre la validité des ordres anglicans, seront identiques en substance à ceux que devait sanctionner le Saint-Siège dans la Bulle *Apostolicae Curae* de 1896 (34).

---

(33) *M. de Tr.*, 1709, mars, p. 466.

(34) Sydney F. Smith, *Ordinations anglicanes,* dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* t. 3, col. 1207.

# QUATRIÈME PARTIE

## LES MÉMOIRES DE TRÉVOUX

## ET

## LA DÉFENSE DE LA RELIGION CHRÉTIENNE

1701 - 1734

## Chapitre Premier

# L'APOLOGÉTIQUE ET LES MÉMOIRES DE TRÉVOUX

### Tendances fidéistes des rédacteurs

En se présentant comme une religion divine, la seule agréée de Dieu, le christianisme des premiers siècles devait s'attendre à être combattu par les religions existantes. Force lui était de faire valoir ses titres à l'appui de ses revendications exclusives. Repousser les attaques et justifier sa raison d'être, voilà la double tâche qui lui incomba alors et qui lui incombera toujours.

Si à travers les siècles la lutte s'avéra inévitable, l'Église ne guerroya pas toujours sur le même front. Au XVI^e siècle, la querelle étant d'ordre proprement théologique, c'est le dogme qu'il fallait défendre. La Bible était maintenue hors de la controverse: on la tenait toujours pour la vraie parole de Dieu. Mais le principe du libre examen, prôné par la Réforme, et la doctrine cartésienne, exigeant toujours plus de clarté, ne tardèrent pas, nous l'avons vu, à faire passer même ces documents divins au crible de la critique.

Au moment de la fondation des *Mémoires de Trévoux* (1701) et depuis quelque temps déjà, on cherche à saper les fondements du christianisme pour y substituer une religion vague dans les limites de la raison. L'Église de France en particulier avait surtout à faire face à deux ennemis extérieurs: les déistes d'Angleterre, les sociniens et les spinozistes de Hollande. Là, en effet, d'après les rédacteurs, « le libertinage d'esprit et la licence en matière de religion ne sont que trop à la mode » (1). Gardons-nous d'exagérer la portée de ce gémissement. À en juger même par les cris d'alarme qu'ils poussent dans leurs extraits, les Jésuites étaient loin de soupçonner la véritable gravité de la situation, au moins pendant le premier tiers du XVIII^e siècle. Quant au danger qui menaçait l'Église à l'intérieur du pays, il était encore plus inquiétant que celui qui provenait des pays voisins: le libertinage érudit français de la première moitié du XVII^e siècle (2), qui s'était

---

(1) *Les droits de l'Église chrétienne défendus contre les prêtres de l'Église romaine*, Londres, 1708, *M. de Tr.*, 1708, mai, p. 730.

(2) René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle,* Paris, Boivin, 1943, 2 vol.

vu prolongé par la liberté de pensée anglaise telle qu'elle apparaît chez Toland, Hobbes, Blount, par exemple, avait fini par susciter un Fontenelle, un Bayle surtout. Le mouvement antichrétien s'accélérait et cherchait à étendre partout le domaine de la raison.

On ne s'étonne donc pas que les Jésuites des *Mémoires* se soient opposés à ce rationalisme contagieux. Ce qui surprend chez eux, c'est plutôt l'arme choisie pour le combattre: une sorte de fidéisme qu'ils semblaient croire efficace pour résoudre les questions alors débattues. En effet, les rédacteurs paraissent avoir hérité d'un grave manque de confiance en la raison humaine, au point qu'ils hésitent à affronter résolument les problèmes qui tourmentent les consciences chrétiennes, et à proposer des solutions capables d'apaiser l'angoisse envahissante. Pour eux, ce qui importe avant tout, c'est la foi; c'est elle seule qui aplanit toutes les difficultés qui peuvent surgir. Celui qui se tracassait devant telle pénétration de l'ennemi ou qui doutait de la victoire finale manifestait un manque de foi impardonnable. La position de l'Église était inattaquable: Dieu avait parlé, l'Église avait le texte qui l'autorisait à gouverner; il fallait croire.

Mais justement Spinoza se demandait si Dieu avait vraiment parlé. On lui répondait en lui reprochant un athéisme sans intelligence. On se refusait même à engager le combat avec lui: sa mauvaise foi en dispensait; quant à sa doctrine:

« On a pensé assez unanimement que c'était un tissu de choses monstrueuses en fait de religion, entortillées sous des termes spécieux et sur des pétitions de principes... C'est bien faire de l'honneur à un tissu d'extravagances, difficiles à démêler, que de se donner la peine de le suivre pour le réfuter sérieusement; et ceux qu'on supposerait avoir besoin de ces sortes de réfutations pour leur instruction, ne sont guère eux-mêmes en état de se laisser instruire » (3).

Cette attitude dispensait les rédacteurs d'en venir aux prises avec la philosophie du Hollandais; celui-ci, n'ayant pas fait œuvre sérieuse, ne méritait aucune réfutation; ceux qui s'étaient laissé impressionner par ces divagations, avaient déjà trahi la foi et n'étaient plus guérissables. De tout cela, fallait-il conclure que Spinoza n'avait soulevé aucune difficulté qu'un bon acte de foi ne pût dissiper ?

Cette insistance sur la foi, au détriment de la raison, on la voit un peu partout dans les extraits des *Mémoires de Trévoux*.

---

(3) JEAN COLERUS, *La vie de Spinoza*, La Haye, 1706, *M. de Tr.*, 1707, janvier, p. 105.

Aussi les rédacteurs s'impatientent-ils contre ceux qui veulent trop approfondir, et qui cherchent des explications rationnelles. Bayle les gênait en les obligeant à s'interroger, à vérifier leurs positions. Ils n'aimaient pas revenir sur leurs principes. Bayle mort, ils respirèrent. Grâce à Bossuet qui avait brandi la massue, Richard Simon finissait par se taire. La bourrasque s'était apaisée. Mais songeait-on à ceux que Bayle et Simon, même parmi les catholiques, auraient pu rendre hésitants ?

Devant le chanoine Jean Charon, qui tente de donner une interprétation rationnelle du mystère de la Trinité, le Père Tournemine s'écrie: la religion propose ce mystère à notre foi, et non pas à notre imagination; elle veut qu'on le croie, et n'exige pas qu'on le conçoive. Son incompréhensibilité est plus propre à le faire croire qu'une clarté sans nuages. Il est inutile de s'étudier à rendre ce mystère « sensible » (4). Et on revient constamment aux grandes qualités que doit posséder tout chrétien: la foi et la soumission à l'autorité. Ainsi, lorsque Clark, le pasteur anglican, fait paraître ses sermons sur l'existence et les attributs de Dieu, le rédacteur qui en donne l'analyse se félicite de ce que les prédicateurs français ne sont pas occupés perpétuellement, comme ceux d'Angleterre, à combattre directement l'incrédulité et l'athéisme; ils sont persuadés, au contraire, dit-il, « qu'inspirer à ceux qui les écoutent la soumission à l'Église, les former aux bonnes mœurs et les y entretenir, c'est les écarter sûrement de cet abîme affreux; ce sont les barrières qu'ils opposent au dérèglement de l'esprit et du cœur » (5). On voit bien qu'une lutte corps à corps avec l'incrédulité répugnait. Au Père Calmet qui tentait héroïquement de résoudre le problème des géants dans la Bible, le rédacteur réplique: « Il est mortifiant... que pour le peu qu'on s'ingère à expliquer ces choses par voie de raisonnement, on s'expose souvent à la tentation d'en douter » (6). Il ne fallait donc pas s'exposer à ce danger.

Ces quelques citations donnent déjà une idée générale de l'attitude prise par les rédacteurs sur le terrain apologétique. Dans la suite nous aurons soin de préciser davantage leur position en apportant d'autres textes à l'appui. Pour l'instant il s'agit plutôt de la situer dans le cadre de l'apologétique. A cette fin, rappelons quelques notions fondamentales sur la foi.

La religion chrétienne exige que la raison de l'individu se soumette à la vérité qu'elle a reconnue comme révélée par Dieu. Le

---

(4) JEAN CHARON, *Démonstration évangélique*, 1704, *M. de Tr.*, 1705, avril, p. 581-582.

(5) *M. de Tr.*, 1718, février, p. 249.

(6) *M. de Tr.*, 1723, janvier, p. 30.

motif de cette soumission, c'est l'autorité divine, celle-ci étant exempte de toute erreur possible. Cet acte de soumission, la théologie catholique l'appelle acte de foi; le mot foi désigne donc l'état habituel du « fidèle », de celui qui, se rendant à l'autorité infaillible de Dieu, a une fois pour toutes accepté comme vraies les vérités révélées par lui (7). Si la théologie catholique distingue deux catégories de vérités révélées: celles que la raison humaine peut trouver sans l'aide de la révélation (par exemple, l'existence de Dieu), et celles que la révélation seule lui fait connaître (les mystères), elle n'interdit pas que l'effort rationnel vienne en aide, autant que possible, à la foi. Au contraire elle l'encourage. Mais, à plusieurs reprises, diverses tendances se sont manifestées chez les théologiens. Les uns étaient tentés de raisonner au détriment de la foi, et se laissaient entraîner au « rationalisme »; d'autres donnaient trop à la foi et trop peu à la raison, et, à des degrés divers, s'enfermaient dans le « fidéisme ». Soit à l'état d'attitude pratique, soit à l'état de théorie doctrinale, le fidéisme consiste donc à tenir les définitions de la foi catholique et ses organes pour critères *exclusifs* de la certitude et de la vérité chrétienne, et l'acte de foi pour *totalement suffisant* à la profession et à la vie de la foi et à la défense du dogme et de la religion. L'esprit fidéiste se caractérise encore par une méfiance instinctive envers les ingérences possibles de la raison dans le domaine de la foi, et, par contrecoup, par un sentiment très vif et pessimiste des faiblesses et limites de la raison, dans son propre domaine à elle. D'où il est arrivé que certains ont cherché la source et la garantie de nos connaissances naturelles elles-mêmes dans la foi plus que dans la raison et que le fidéisme servit ainsi de refuge en face des questions, non seulement religieuses, mais encore philosophiques.

Ajoutons que le fidéisme, sous sa forme doctrinale la plus accusée, a été condamné par l'Église au XIXe siècle (8) et rejeté par le Concile du Vatican (9) au même titre que la rationalisme, son rival. Mais ses tendances, intellectuelles ou pratiques, pour être plus ou moins justes ou nocives, ne sont pas nécessairement ni également condamnables. La longue tradition de l'Église avait véhiculé, depuis les origines, des courants favorables et des courants défavorables à l'emploi de la raison dans le domaine de la foi. Les heurts

---

(7) S. Harent, *Foi*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 6, col. 55 sq. Aussi, J. Bainvel, *Foi*, *Fidéisme*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. 2, col. 171 sq.

(8) Voir les thèses imposées à Bautain, 8 septembre 1840, *Denzinger*, *Enchiridion symbolorum*, n. 1622 sq.

(9) *Concile du Vatican*, Session III, chapitre 3, et canons y afférants.

entre les deux avaient été fréquents. Rappelons, par exemple, l'attitude sceptique des Ockamistes qui nièrent «la possibilité d'une théologie naturelle » (10). Au XVIe siècle, le conflit prit un ton aigu, et, à plusieurs égards, nouveau. M. Busson en a tracé d'une main sûre l'origine en France à cette époque. Si nous en résumons maintenant les grandes lignes, c'est que l'apologétique des Jésuites du XVIIIe siècle ne s'explique que si l'on remonte le courant qui l'attache au passé; elle est, en effet, l'aboutissement d'une évolution qui a sa source dans la Renaissance. On sait que les rationalistes de l'école de Padoue, à l'exemple de celui qui fut, directement ou indirectement, leur maître à tous, Pomponazzi, professaient l'opposition de la foi et de la raison. Chez eux, la séparation entière de ces deux domaines devait servir à sauver « l'orthodoxie ». Que la profession de foi chrétienne de ces rationalistes ait été sérieuse ou non, l'influence de leur école sur la philosophie et la théologie française a été immense (11). Nombre de catholiques acceptèrent la thèse de la « cloison étanche » entre la foi et la raison, et se réfugièrent les uns dans un fidéisme qui faisait reposer la foi sur la volonté, les autres dans un rationalisme qui proclamait la toute-puissance de la raison.

La guerre menée contre l'aristotélisme allait renforcer la position des fidéistes. En restaurant le texte authentique d'Aristote et en vulgarisant les interprétations averroïstes, le XVIe siècle fit produire à sa philosophie des fruits tout contraires à ceux qu'avait cru en tirer Saint Thomas. Pomponazzi avait affirmé, par exemple, que d'après les textes authentiques, le philosophe grec n'était parvenu à démontrer ni l'immortalité de l'âme, ni la création du monde (12). Là, toute la Renaissance a suivi le philosophe italien; les assises philosophiques de ces vérités s'en trouvèrent ruinées (13).

On s'explique donc qu'un mouvement de réprobation de l'aristotélisme ait grandi peu à peu chez les catholiques (14). En effet, la philosophie venue d'Italie montrait un Aristote impie, athée, négateur de l'immortalité, dangereux pour la foi; on s'explique aussi que devant la chute de ce rationalisme, jusqu'alors tenu pour sain et utilisé en conséquence, bien des chrétiens soient devenus méfiants à l'égard de la raison. Restreinte d'abord aux matières religieuses,

---

(10) Rougier, *La scolastique et le thomisme*, Paris, 1925, p. 629.

(11) Busson, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, 1922, p. 65.

(12) Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, 1932, p. 126-127.

(13) Busson, *op. cit.*, p. 138-139.

(14) Busson, *La pensée religieuse*, p. 226.

cette méfiance allait s'étendre même aux questions purement philosophiques (15).

Si compromise que fût la cause d'Aristote au XVI[e] siècle, elle trouva des défenseurs. La Sorbonne lui demeura fidèle (16). Les Jésuites aussi. On sait d'ailleurs que leur fondateur leur avait imposé le péripatétisme dans l'enseignement, et que leur troisième Général Borgia (mort en 1572), leur avait interdit de s'en écarter (17). Leur fidélité à Aristote et à Saint Thomas leur a permis longtemps de maintenir l'équilibre entre la foi et la raison. Cette harmonie, les théologiens et les philosophes de la Compagnie de Jésus allaient la conserver jusque vers 1620. C'est alors qu'on commence à noter chez eux pour la première fois une tendance à favoriser, dans les rapports entre les deux domaines, la foi aux dépens de la raison. Tout en continuant à enseigner la philosophie d'Aristote (18), ces humanistes exigèrent alors, en apologétique, un acte de foi préalable, et vantèrent la soumission à l'autorité. L'assaut qu'on faisait depuis longtemps à l'aristotélisme, en en soulignant l'insuffisance, avait visiblement ébranlé ces apologistes, au point de les faire revenir vers un augustinisme qui humiliait la raison pour mettre la foi en plus grande sécurité (19). Sans toutefois tomber dans le fidéisme, ils témoignèrent d'une méfiance indéniable à l'égard de la raison. Les Jésuites Coton (20), Richeôme (21), Garasse (22), Nicolas Caussin (23), Sirmond (24), Petau (25), tout en

---

(15) Busson, *Les sources du rationalisme*, p. 258.

(16) Busson, *La pensée religieuse*, p. 244 sq.

(17) Rochemonteix, *Un collège des Jésuites aux XVII[e] et XVIII[e] siècle. Le collège Henri IV de la Flèche*, t. 4, p. 4.

(18) Entre 1600 et 1800, *la Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* de Sommervogel ne mentionne pas moins de 300 ouvrages ou articles relatifs à Aristote. Voir C. Huit, *Le platonisme dans la France du XVII[e] siècle*, dans *Annales de Philosophie chrétienne*, 1907, p. 73.

(19) M. Busson, qu'on ne peut accuser de ménager les Jésuites, leur fait, semble-t-il, trop d'honneur en déclarant que leurs apologistes ont su maintenir l'équilibre entre la foi et la raison jusqu'au dernier quart du XVII[e] siècle. Voir sa *Pensée religieuse*, p. 239. Le P. Julien-Eymard a donné d'eux un portrait beaucoup plus nuancé. Citant quelques textes, il est convaincant quand il montre que si, à partir de 1620, ces humanistes n'ont été augustiniens que par accident, la plupart abandonnèrent le rationalisme chrétien de St. Thomas pour exalter le rôle de la foi et abaisser celui de la raison. Voir son *Pascal et ses précurseurs*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1954, p. 29 sq.

(20) *Théologien à la cour*, 1619.

(21) Voir Julien-Eymard, p. 81; Busson, *La pensée religieuse*, p. 148.

(22) *Somme théologique des vérités capitales de la religion chrétienne*, 1625; voir Julien-Eymard, p. 81.

(23) Voir Julien-Eymard, *p.* 83-84.

(24) *Ibid.*, p. 84.

(25) *Dogmata theologica*, 1644, voir Julien-Eymard, p. 90.

réservant les droits de la raison, adoptèrent comme point de départ en apologétique la maxime augustinienne: *credo ut intelligam*. Ils insistaient beaucoup sur les méfaits du péché originel qui nous avait « débilités »; la raison, si elle n'était pas impuissante, avait des limites très étroites; aussi ne fallait-il pas perdre son temps à raisonner, par exemple, sur l'immortalité de l'âme; là, ce qu'ils exigeaient, c'était des yeux de chrétiens, non de philosophes.

Pendant le premier tiers du XVII[e] siècle, le Jésuite Théophile Raynaud (26) serait l'un des seuls, semble-t-il, à ne pas donner nettement dans cet augustinisme. Si en 1644 les Pères Martinon et Bagot s'émancipèrent de ses liens, le courant auquel Port-Royal avait ouvert la voie devait bientôt faire pencher de nouveau la balance vers le *credo ut intelligam* de l'évêque d'Hippone. Pascal donnait le ton. Après 1655, l'on n'entend plus parler du thomisme: il est mort (27). Rien d'étonnant alors que les Jésuites qui luttaient pour les droits de la raison, Bagot et Martinon, n'aient pas fait école au sein de la Compagnie. En 1660, le Jésuite Lescalopier (28) révélait son hostilité envers la métaphysique d'Aristote, convaincu d'irreligion; et les Pères Rapin, Bouhours, de Longhis le suivaient, en reprenant le refrain en faveur de la préséance de la foi (29).

En parcourant les *Mémoires de Trévoux*, il n'y a donc pas à s'étonner de voir ses rédacteurs prendre la suite de leurs confrères du XVII[e] siècle. Seulement on constate sans peine que le rôle qu'ils font jouer à la raison est beaucoup plus inquiétant. Si leurs confrères du siècle précédent avaient suivi l'esprit augustinien, c'est à tort qu'on les accuserait d'être tombés dans le fidéisme, au sens propre du mot. Tout en reconnaissant qu'il y avait des mystères dans la nature comme dans la grâce, « incompréhensibles à l'esprit humain » (30), ils réclamaient le droit de « raisonner en philosophe ». Or, chez les rédacteurs, c'est précisément ce droit qui

---

(26) *Theologia naturalis*, 1622, voir Julien-Eymard, p. 80.

(27) JULIEN-EYMARD, *op. cit*, p. 88.

(28) *Humanitas theologica*. Voir BUSSON, *La religion des classiques*, p. 347.

(29) Voir BUSSON, *La religion des classiques*, p. 347; p. 355, n. 5 et n. 7, p. 356 sq. « Ce fut aux rayons de cette lumière toute céleste (de la foi) que le chrétien comprit qu'il valait mieux se soumettre que de raisonner en matière de religion; que la petitesse d'esprit était quelque chose de plus avantageux pour le fidèle que toute la force de la pénétration de l'entendement, que la simplicité de la foi était préférable à tout l'éclat de la science ». Rapin, *Réflexions sur la philosophie*, t. 2, p. 480, dans *Œuvres*, La Haye, 1725. (La préface citée est de 1676). Voir aussi Bouhours, *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène*, Paris, 1671, p. 30.

(30) BUSSON, *La religion des classiques*, p. 359, n. 1.

est mis en doute. La méfiance des Jésuites du XVII[e] siècle à l'égard de la raison, d'abord restreinte aux matières religieuses, s'est étendue au siècle suivant même aux connaissances naturelles. C'est la raison elle-même qui est en jeu.

Il est permis de croire que le rédacteur qui donna l'extrait du traité de Bossuet sur *La connaissance de Dieu et de soi-même* interprétait fidèlement cet esprit fidéiste des Jésuites de l'époque. Son insistance dans ce réquisitoire pessimiste sur l'insuffisance, voire l'impuissance, de la raison, jurait avec l'optimisme que les Jésuites professaient à l'égard de la nature humaine et de la puissance de la volonté. On serait tenté d'y voir une explication de leur passivité, de leur lenteur à recourir aux armes propres à détourner les traits de l'ennemi. Leur conviction de l'impuissance foncière de la raison retenait leurs plus nobles efforts et leur interdisait même de prêter les vérités d'ordre naturel à quelque examen philosophique que ce fût: Notre propre fonds est un abîme, gémit le rédacteur, dont il ne nous est pas permis de sonder la profondeur. Notre esprit a beau se replier sur lui-même pour approfondir son essence et ses propres perfections, il est contraint de s'en tenir à la surface, sans pouvoir pénétrer au delà. « La faiblesse de ses lumières ne lui permet pas de se faire jour au travers des ténèbres qui l'investissent de toutes parts ». Jusqu'à quel point, demande-t-il, s'étend la connaissance de soi-même ? Jusqu'au point seulement nécessaire pour se convaincre de la noblesse de son origine, de la grandeur de ses espérances, de l'étendue de ses devoirs, en un mot, « pour agir en homme et en chrétien, mais *non pas assez pour raisonner en philosophe*. Le surplus de son inclination à connaître tourne au profit des préjugés et des opinions. De tous les ouvrages qui ont paru sous ce titre, *De la connaissance de soi-même*, la honte de la raison, l'aveu de notre ignorance, et la confusion de notre orgueil ont été le résultat » (31).

Cette dénonciation est la plus forte que nous ayons enregistrée jusqu'à cette date (1723) dans les *Mémoires*. L'étonnant, c'est que le cas n'est pas isolé. Si, jusqu'en 1719, le P. Tournemine s'était montré fortement réservé à l'égard des apologistes qui mettaient trop de zèle à donner des explications rationnelles, capables de convaincre les incrédules, son successeur à la direction des *Mémoires*, le P. Thoubeau, renchérissait, nous l'avons vu, d'une façon surprenante.

Il convient toutefois de remarquer que la conception qu'avaient les rédacteurs de l'indigence de la raison ne les empêchait

---

(31) J. B. Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Paris, 1722, *M. de Tr.*, 1723, avril, p. 604-605.

pas d'écrire des traités où ils s'astreignaient à faire valoir les preuves rationnelles du christianisme. En agissant ainsi, ils ne croyaient pas se contredire. Comme nous le verrons, ils consacraient ces efforts apologétiques non à convaincre les incrédules, mais à raffermir les catholiques dans leur foi en leur donnant des réponses qui ne correspondaient pas toujours à leurs questions angoissantes. Le P. Buffier rédigea son apologétique avec les preuves les plus sensibles de la véritable religion; mais on était parvenu à une époque où l'on n'hésitait plus à faire ouvertement des objections. Celles qu'on fit à ce traité furent nombreuses, et plusieurs portaient la marque de Bayle. Doit-on s'étonner ? De toute façon, le P. Buffier se crut obligé de faire un article spécial pour les *Mémoires*, où il tentait de calmer les esprits. Il ne cachait pas que le problème du bonheur, du péché, tourmentait ses lecteurs: Dieu créa l'homme pour le rendre heureux, lui objectait-on; cependant, Dieu prévoyait que l'homme se rendrait malheureux par son péché. Pourquoi Dieu l'a-t-il créé ? Pourquoi, au lieu de réformer le genre humain, le noyer dans un déluge etc. ?

Personne ne s'y trompait: les idées de Bayle avaient fait leur chemin. Au commencement du siècle, ses coreligionnaires surtout avaient tâché de leur apporter une réponse, laquelle, de toute évidence, ne donna satisfaction à personne. Le P. Buffier, trente ans plus tard, allait s'y essayer: « La religion chrétienne est pleine de mystères incompréhensibles, où la raison humaine ne saurait atteindre, où elle se confond... Cependant, ne sera-t-il pas plus raisonnable de nous y soumettre, car la religion qui les enseigne est autorisée par Dieu ? » (32). Le progrès apologétique n'était pas notable, et cette attitude fidéiste continuait à se faire sentir parmi les rédacteurs quand on les poussait à bout, en abordant des problèmes qu'ils n'avaient osé relever dans leurs trop faciles exposés. Même note chez un autre rédacteur deux mois plus tôt:

> « La philosophie n'apprend à l'homme qu'à douter et à raisonner sur des hypothèses; elle ne lui montre que des vraisemblances, tout au plus quelques lueurs obscures de vérité. La foi lui apprend à croire fermement contre toutes les fausses lumières de la philosophie humaine » (33).

Quand Chubb fit paraître ses essais sur la bonté de Dieu et proposa les principes de la religion naturelle, le rédacteur s'exclama: « Où en serions-nous si la religion devait être pour chaque particulier le fruit d'une découverte ? » Mais voici ce qu'il impor-

---

(32) *M. de Tr.*, 1732, juin, 959-960.
(33) *M. de Tr.*, 1732, avril, p. 677.

tait de citer encore une fois: « Il faut de la foi, de la soumission, de la docilité, et moins de philosophie et de raisonnement » (34).

Il est déjà tard, et on refuse toujours d'engager le combat sur le front où l'ennemi fait des brèches inquiétantes. Les escarmouches retiennent toute l'attention des rédacteurs. Depuis 1701, nombre de Jésuites s'étaient pourtant succédé aux *Mémoires*. Faut-il croire que cette insistance sur la soumission aux exigences de la foi était très générale parmi les membres de la Compagnie de Jésus, à cette époque, et que leur esprit en était profondément marqué? Elle expliquerait leur négligence à venir en aide à l'intelligence pour défendre la foi alors même qu'elle chancelait sous les attaques des incrédules.

### Origine des tendances fidéistes

Comment expliquer ce phénomène chez des gens qui se prétendaient péripatéticiens ? On comprend que leurs confrères du XVII[e] siècle, surtout ceux de la seconde moitié, aient suivi le courant augustinien et professé le culte de la « sainte ignorance », qui faisait de l'essence de la religion « une obscurité sacrée » (35). C'est qu'ils avaient hérité de leurs devanciers un manque de confiance incontestable à l'égard de l'intellectualisme d'Aristote. Ce rationalisme, qu'après Saint Thomas on avait cru bienfaisant à la religion, s'était retourné contre elle en établissant des thèses qui lui étaient contraires. A vouloir se servir uniquement de sa raison, on risquait donc de présenter comme douteux ce que la foi considérait comme certain. Le problème de l'immortalité de l'âme, que ce recours à la philosophie avait rendu plus difficilement défendable, en avait fourni une illustration éclatante (36). Quel trouble dans la conscience chrétienne sur ce seul point: La raison pouvait donc être un mauvais maître! De plus, le prestige de la raison avait reçu une autre atteinte quand Port-Royal eut découvert plus intimement la doctrine de l'évêque d'Hippone; les jansénistes n'avaient pas hésité à abandonner le Dieu des philosophes pour le Dieu d'Abraham. Même à titre d'adversaires les Jésuites ne purent s'empêcher de subir l'influence du milieu. S'ils continuaient à professer un aristotélisme qui leur était imposé mais qu'ils méprisaient, leur réaction contre l'intellectualisme était inévitable. Il en résulta que rien ne leur parut plus acceptable que cette foi confiante mise à la mode, lors du déclin du thomisme, par les scotistes et les

---

(34) *M. de Tr.*, 1734, octobre, p. 1744.
(35) Busson, *La religion des classiques*, p. 356.
(36) Busson, *La religion des classiques*, p. 318 sq.

augustiniens, et qui combattait la gnoséologie scolastique au profit de la croyance et de la candeur spirituelle.

Mais l'attitude franchement fidéiste des rédacteurs des *Mémoires* ne s'explique pas uniquement par la décadence de l'aristotélisme. Leur position apologétique tranche trop nettement, par son outrance, avec celle de leurs devanciers pour que cette explication donne pleine satisfaction. A l'esprit augustinien de l'époque a dû s'ajouter un autre élément qui contribua fortement à ruiner la confiance déjà très limitée qu'ils avaient gardée dans la raison et à sacrifier son indépendance. Ce nouvel élément, ne serait-ce pas les méfaits, à leurs yeux, du rationalisme cartésien ? Il faut avoir constaté l'acharnement des rédacteurs contre toute forme de cartésianisme pour soupçonner que la clef de leur fidéisme pourrait fort bien se trouver là. Les Jésuites du XVII[e] siècle ne s'étaient jamais exprimés avec plus de franchise et, il faut l'avouer, avec plus de haine contre cette philosophie. Les rédacteurs ne lui reconnaissent aucun mérite, pas même en physique. Si leurs réfutations n'ont rien d'une allure strictement démonstrative, elles témoignent d'une fermeté dans l'opposition qui était générale chez eux et qui ne devait connaître aucun répit. A leurs yeux, le rationalisme cartésien était d'abord coupable d'avoir fait violence au dogme sur la question de l'Eucharistie, et d'avoir laissé peu de place au miracle.

Il y avait plus sérieux encore: les principes de Descartes avaient conduit à des abus scandaleux chez un Spinoza, qui s'était emparé du mécanisme et avait abouti à éliminer un Dieu personnel et à diviniser le monde; chez un Malebranche, qui, en voulant christianiser son maître, avait abouti en sens inverse à rationaliser la théologie, avait supprimé l'action des causes secondes, rendant Dieu coupable des actions criminelles, et laissant percevoir une parenté troublante avec Spinoza; chez un Bayle, dont le scepticisme les avait bouleversés; chez un Fontenelle, qui les effrayait par son aisance à contredire les Pères et les traditions. Si les rédacteurs n'ont jamais révélé jusqu'à quel point ce cartésien les avait troublés, la peine qu'ils prirent pour le défendre fait bien ressortir leur malaise. Fénelon lui-même ne s'était-il pas égaré en suivant les principes de Descartes ? Quel soin ils ont mis à le dissocier de tout cartésianisme malebranchiste: Voilà donc où l'on en arrivait en voulant se servir de sa raison pour acquérir des clartés sur tout ! Ce rationalisme cartésien menait à l'hétérodoxie, à l'athéisme, au panthéisme, au scepticisme. Nos lumières ? mais elles ne sont que « fausses lueurs » (37). Notre connaissance ? elle est suffi-

(37) *M. de Tr.*, 1729, août, p. 1386.

sante pour « agir en chrétien, mais non pas assez pour raisonner en philosophe » (38). La philosophie ? « Elle n'apprend à l'homme qu'à douter » (39). Et ils concluaient: « Plus il y aura de docilité sans examen, plus l'hommage sera libre et digne de l'autorité surnaturelle » (40).

Si, à partir de 1620, le courant anti-aristotélicien avait rendu les Jésuites du XVII[e] siècle méfiants envers la raison, n'est-il pas permis de voir dans les fruits, amers à leurs yeux, de l'intellectualisme cartésien de la fin du siècle, une raison convaincante de leur pessimisme à l'égard de la puissance de la raison, enfin, de leur fidéisme ? Le succès enregistré par ce rationalisme troublant explique bien l'esprit agressif des rédacteurs à son égard; les abus auxquels il a conduit expliqueraient leur méfiance à l'endroit de tout effort rationnel; ils expliqueraient sans doute aussi pourquoi bien des Jésuites avaient fini par se retrancher dans un anti-intellectualisme qui dégénéra vite en fidéisme.

Ce fidéisme fut partagé par Pierre-Daniel Huet, ancien évêque d'Avranches. C'était un ami intime des Jésuites, puisqu'il passa les vingt dernières années de sa vie dans leur maison professe de Paris. Il avait commencé par être un chaud partisan de Descartes. Progressivement troublé par les erreurs où menait son rationalisme, il avait fini par devenir le plus farouche de ses adversaires, et par professer un tel dédain de la raison que ses amis eux-mêmes s'en inquiétèrent. Son traité sur la *Faiblesse de l'esprit humain*, publié par les soins d'un ex-Jésuite, l'abbé d'Olivet, en 1723, deux ans après la mort de l'auteur, faisait preuve d'un scepticisme, qui fit scandale (41). Comme le livre paraissait peu de temps après le célèbre manifeste anti-intellectualiste du rédacteur qui fit l'extrait du traité de Bossuet (42), les *Mémoires* auraient bien pu, ce semble, seconder la thèse de Huet. Mais ce dernier avait tiré toutes les conséquences de sa doctrine sur la faiblesse de la raison, et les avait réduites en un système philosophique (43). A la vue de ce spectre, les rédacteurs se révoltèrent. Ils choisirent le parti de nier l'authen-

---

(38) *M. de Tr.*, 1723, avril, p. 605.

(39) *M. de Tr.*, 1732, avril, p. 677.

(40) *M. de Tr.*, 1734, mai, p. 947. Il semble bien que ce sera précisément contre cette « docilité sans examen » que protestera le Concile du Vatican. « Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus... ». Voir DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Concilium Vaticanum, Sessio III, cap. 3, n. 1791.

(41) F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. 1, p. 573.

(42) Voir plus haut, p. 180.

(43) BAINVEL, *Fidéisme*, dans *Dictionnaire Apol. de la foi catholique*, t. 2, col. 58.

ticité du traité. Le P. du Cerceau fut chargé de l'affaire: « C'est quelque pyrrhonien outré, dit-il, qui a voulu mettre en crédit une doctrine surannée à l'aide d'un nom si respectable aux savants et aux gens de bien » (44). En somme, son argument capital, c'est que les Jésuites, liés au savant prélat qui les avait laissés dépositaires de tous les monuments de sa science, ne connaissaient absolument rien d'un tel traité. Les commissaires de l'Académie française attestèrent cependant que le manuscrit était incontestablement de la propre main de Huet.

La question de fait étant résolue, la question de droit s'imposait: que fallait-il penser du fidéisme de Huet ? Les rédacteurs se dérobèrent. Leur conduite est significative. Peut-être retrouvaient-ils dans le traité de Huet trop de leurs propres idées sur la faiblesse de la raison pour pouvoir le réfuter avec une bonne conscience ? En effet, dans toute la période qui nous intéresse, les rédacteurs n'en avaient guère dit moins. L'évêque d'Avranches avait eu tort d'ériger son pessimisme en système philosophique, lequel, s'il n'anéantissait pas tout effort philosophique au profit de la foi, le limitait d'une façon qui fit crier au scandale.

Le P. Baltus n'hésitait jamais à combattre au service des causes perdues; aussi n'avait-il connu jusqu'à présent que des échecs successifs. Il se porta au secours du prélat en reprenant la vieille idée de l'insuffisance, non de l'impuissance de la raison, et en citant les saints Pères à l'appui: « . . .si l'on examine avec attention ce que les Pères de l'Église enseignent de la faiblesse de l'esprit humain,. . .on doit reconnaître que M. Huet n'en dit pas davantage dans son livre » (45). Il ne parvint pas à disculper celui qui avait dit tant de bien de sa *Réponse à Fontenelle sur les Oracles*. Et encore une fois, il est significatif que les rédacteurs ne firent aucune allusion dans les *Mémoires* à l'apologie du P. Baltus.

« Il faut renoncer à nos faibles connaissance; reconnaître l'obscurité de nos lumières » (46). Ce cri n'a plus à nous surprendre, d'autant qu'il revient comme un refrain pour nous révéler l'angoisse ressentie par les rédacteurs en présence d'un ennemi qu'ils se voyaient incapables de subjuguer. Cet ennemi, c'était l'obsession de tout comprendre, que le critérium cartésien de l'évidence rendait toujours plus aiguë chez bien des esprits éclairés; c'était la soif

---

(44) Huet, *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, Amsterdam, 1723, *M. de Tr.*, 1725, juin, p. 989.

(45) *Sentiments du R. P. Baltus, Jésuite, sur le traité de la faiblesse de l'esprit humain, à M. l'abbé d'Olivet*, dans *Continuation des Mémoires de littérature et d'histoire du P. Desmolets*, Paris, 1726, p. 219.

(46) *M. de Tr.*, 1726, janvier, p. 111.

de percer les mystères de l'Écriture au moyen de la connaissance des langues anciennes. Mais avec ces nouveaux instruments de conquête, n'aboutissait-on pas plutôt à dessécher la dévotion ? « Il y avait plus de piété et de religion au temps de l'ancienne simplicité qu'il n'y en a depuis que les grammairiens ont fait valoir leur hébreu et leur grec », gémit le rédacteur (47). Évidemment, mais cette «ancienne simplicité», que le Jésuite aurait voulue générale chez les fidèles, n'était pas le meilleur moyen de dissiper leurs inquiétudes croissantes; elle pouvait aussi se confondre aisément avec le dégoût de tout effort intellectuel, et mener « à une démission totale en fait d'idées ». Pour les rédacteurs, la foi restait encore le refuge le plus sûr contre les incursions rationnelles. Les nombreux textes que nous avons relevés dans les *Mémoires* révèlent bien l'état de cette tendance craintive, qui se fait plus prononcée à mesure que l'on s'approche des *Lettres Philosophiques* (1734).

Il faut avouer que, par la juxtaposition de toutes ces citations, on risque d'avoir donné à cet état d'esprit des rédacteurs un relief brutal qui les aurait certainement étonnés. Sans prétendre attribuer le même degré de pessimisme rationnel à tous, et tout en faisant la part du découragement qui aurait pu les miner à certaines périodes et du sentiment de leur impuissance à maîtriser l'apprenti sorcier libéré par le rationalisme cartésien, nous avons relevé trop d'attestations méfiantes à l'égard de la raison pour n'y voir autre chose qu'une attitude fidéiste assez générale. Les rédacteurs se sont refusé à tenter de lever le voile que Dieu avait sans doute jeté lui-même sur le monde. La certitude inébranlable que leur assurait la foi promettait d'ailleurs une plus grande tranquillité.

## Réaction des rédacteurs devant l'apologétique chrétienne

Il ne faudrait pas croire que la confiance très limitée des rédacteurs dans la certitude rationnelle fût particulière aux seuls Jésuites. Ces derniers étaient de leur temps, le reflétaient même. Or, justement, au début du XVIIIe siècle, la tendance était de simplifier le débat apologétique en donnant le pas à la preuve par les faits sur la démonstration des dogmes. Le principe intangible de l'accord de la foi avec la raison recevait donc une application plus restreinte (48). Les apologistes s'intéressaient moins à justifier rationnellement le contenu de la révélation, qu'à prouver les faits

---

(47) *M. de Tr.*, 1701, janvier-février, p. 99.

(48) Monod, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670-1802*, p. 231.

qui autorisaient la foi à cette révélation. Le cartésien Pierre Silvain Régis représentait bien cette attitude lorsqu'il écrivit: « La raison ne cherche pas à donner des démonstrations touchant le fond des mystères, mais seulement à faire voir qu'ils sont croyables » (49).

Si tous les apologistes n'étaient pas aussi catégoriques, l'opinion de Régis était celle qui tendait à prévaloir (50). Le Bénédictin Lamy (51) et le Jésuite Dez (52) n'ont pas dit autre chose. Ils ont laissé de côté les arguments *a priori* de Malebranche, pour concentrer leur apologétique sur des faits qui rendaient les mystères acceptables. Les rédacteurs, bien entendu, ont favorisé allègrement cette tendance: « La religion chrétienne, écrivit l'un d'eux, nous offre une béatitude éternelle...et qu'on ne dise pas que l'espérance dont la religion nous flatte n'est pas solide: l'antiquité de la vraie religion, la sublimité de ses dogmes, la sainteté de ses lois, forment un point de lumière qu'on ne saurait ne pas sentir pour peu qu'on ouvre les yeux » (53). Oui, mais n'y avait-il pas aussi les mystères ? Devait-on, en vertu de la sublimité des dogmes de la religion, plier son intelligence et sa volonté à accepter des mystères ? Le rédacteur n'hésite pas: « Les mystères qu'on oppose à la religion ne renferment-ils pas autant de difficultés que ceux qu'elle propose de plus incompréhensibles ? » (54) L'incompréhensibilité se trouvant de part et d'autre, on ne risquait pas de s'abêtir en acceptant ceux que proposait l'Église.

Ce principe était bien de l'époque: la religion est acceptable parce que son antiquité, la sainteté de ses lois sont des faits miraculeux. Le merveilleux qui enveloppe le contenant devait faire accepter le contenu.

On aurait aimé relever chez les rédacteurs plus de réflexions personnelles sur l'apologétique. Malheureusement, quand il s'agissait des traités écrits par des catholiques, ils se contentaient le plus souvent de ne donner à leurs lecteurs que les grandes lignes du livre, et les pensées maîtresses de l'auteur. Là, les réserves étaient rares, et portaient plutôt sur l'application des principes philosophiques des auteurs à l'apologétique que sur le fond du traité.

---

(49) *L'usage de la raison et de la foi*, Paris, 1704, p. 268; cité par Monod, *op. cit.*, p. 231, p. 5.
(50) Monod, *op. cit.*, p. 232.
(51) *L'incrédule amené à la religion par la raison*, Paris, 1710.
(52) *La foi des chrétiens et des catholiques justifiée contre les déistes*, Paris, 1714, 4 vol.
(53) *M. de Tr.*, 1706, juin, p. 895-896.
(54) *Ibid.*, p. 897.

Ainsi, quand Dom Lamy tenta de ramener l'incrédule à la religion en lui assurant que « c'est un moyen sûr pour affaiblir la force des passions que de considérer que les objets de nos passions sont dépouillés de toutes les qualités sensibles dont nous sommes le plus vivement touchés, et qu'ils n'ont ni force ni couleur, ni saveur, ni odeur... » le rédacteur s'irrita. Ici, ce principe cartésien pouvait mener loin; il risquait même de causer un tort incalculable: l'incrédule pouvait fort bien, rétorqua-t-il, prendre ce principe du P. Lamy pour s'en prendre à la Providence et pour excuser ses propres déréglements (55).

Il y avait parfois des rappels à l'ordre adressés surtout à des *raisonneurs* comme Charon (56). Les rédacteurs lui conseillèrent de ne pas trop chercher à expliquer les mystères. Du traité de l'abbé Bastide (57), ils n'ont dit que du bien. Quant à l'immense traité de l'abbé Michel le Vasseur, ils ne critiquèrent que son interprétation « sur le mérite des œuvres satisfactoires » (58). De l'œuvre banale de l'abbé Bordelon (59), ils n'ont donné qu'un simple extrait, sans commentaire. A propos des *Lettres de Fénelon sur divers sujets concernant la religion et la métaphysique*, ils se sont extasiés. On pouvait s'y attendre: « Tout ce qui reste de M. Fénelon est précieux; son esprit est aussi propre à développer cette matière qu'à la pénétrer; assez sublime pour en égaler la hauteur... » (60).

Les traités apologétiques des Pères Jésuites reçurent toujours un accueil des plus chaleureux, que ce fût celui du P. Mourgues (61), du P. Laubrussel (62), du P. Dez (63), du P. Baltus (64),

---

(55) *L'incrédule amené à la religion par la raison*, Paris, 1710, *M. de Tr.*, 1710, octobre, p. 1752.

(56) Voir plus haut, p. 175.

(57) *L'incrédulité des déistes confondue par Jésus Christ*, Paris, 1706, 2 vol. *M. de Tr.*, 1707, avril, p. 670.

(58) *Entretien de la religion contre les athées, les déistes et tous les autres ennemis de la foi catholique*, Paris, 1705, *M. de Tr.*, 1706, octobre, p. 1736.

(59) *La véritable religion cherchée et trouvée*, Paris, 1707, *M. de Tr.*, 1707, novembre, p. 2046.

(60) Paris, 1717, *M. de Tr.*, 1718, mars, p. 394 (la première édition est de 1716).

(61) *Parallèle de la morale chrétienne avec celle des anciens philosophes*, Paris, 1702, *M. de Tr.*, 1703, avril, p. 577-595.

(62) *Traité des abus de la critique en matière de religion*, Paris,1710, *M. de Tr.*, 1711, août, p. 1311.

(63) *La foi des chrétiens et des catholiques justifiée contre les déistes, les Juifs, les Mahométans, les sociniens et les autres hérétiques*, Paris, 1714, 4 vol. *M. de Tr.*, 1714 octobre, p. 1738.

(64) *Jugement des SS. PP. sur la morale de la philosophie paeïnne*, Strasbourg, 1719, *M. de Tr.*, 1720, mai, p. 815.

du P. Buffier (65). Seul le P. Laubrussel s'est attiré du P. Tournemine un trait assez vif, pour ses remarques désobligeantes adressées à ceux qui perdaient leur temps à démêler les *Fables* (66). En général, les rédacteurs ne s'attardèrent pas à juger le fond de ces traités pour voir si ce que disaient les auteurs était convaincant, méthodique ou solide.

S'il y a quelque chose qui frappe, néanmoins, chez les Jésuites sur le terrain apologétique, c'est bien leur souci d'analyser tous les traités apologétiques *chrétiens :* peu importe qu'ils aient été rédigés par des protestants de Londres, de Genève ou d'Amsterdam. Si l'ouvrage servait la bonne cause, l'accueil qu'on lui réservait était sympathique. Ainsi, ils ont mis de côté les différences qui les séparaient de ces bonnes âmes qui reconnaissaient, elles aussi, les dangers croissants de l'incrédulité, et qui tâchaient de faire cause commune avec les catholiques. Quand Fleetwood tenta de défendre les miracles, les rédacteurs s'en félicitèrent, et lui indiquèrent avec beaucoup de délicatesse une méthode plus convaincante (67). Le Hollandais Colerus s'attaqua à Spinoza (68); ils oublièrent qu'il était luthérien pour mêler leurs anathèmes aux siens. Bernard, Jaquelot, Leclerc, Philippe Naudé firent la guerre à Bayle (69). Les Jésuites fermèrent les yeux sur la doctrine de ces sociniens et arminiens qui, ici, s'étaient mis de leur côté pour démasquer l'auteur du *Dictionnaire.* Les comptes rendus sont probes, louangeurs, là où les coups protestants portent contre Bayle. Aux *Mémoires* on n'hésita pas non plus à louer les grands traités classiques des protestants. Quand Dupin rédigea son livre sur leurs auteurs, le rédacteur ne se fit pas faute de dire de Grotius, par exemple: « Son livre sur la *Vérité de la Religion chrétienne* est un des plus précis et des plus forts qui aient été composés sur cette matière » (70).

On n'était pas tellement éloigné de la Révocation de l'Édit de Nantes (1685); et on ne croyait pas toujours à la bonne foi des

---

(65) *Expositions des preuves les plus sensibles de la véritable religion,* Paris, 1732, *M. de Tr.*, 1732, mai, p. 888; juin, p. 957.

(66) Voir plus loin, p. 210.

(67) *An Essay on Miracles,* Londres, 1702, *M. de Tr.*, 1703, nov. 1997.

(68) *La vie de Spinoza,* La Haye, 1706, *M. de Tr.*, 1707, janvier, 105.

(69) Nous allons consacrer un chapitre spécial à la lutte contre Bayle et Fontenelle. Aussi ne décrivons-nous pas ces épisodes ici.

(70) *M. de Tr.*, 1720 mars, p. 536. L'année précédente un rédacteur avait dit du pasteur Abbadie que son traité sur la *Vérité de la religion chrétienne* « montrait d'une manière si lumineuse et si juste, Jésus-Christ et son Église dans les prophéties ».

protestants en matière de religion (71). Cependant, les rédacteurs ont fait preuve d'une réelle largeur d'esprit en entreprenant non seulement d'analyser des apologies rédigées par des hérétiques, mais aussi de leur décerner les éloges qu'elles méritaient. Vis-à-vis de Bayle, par exemple, ils ont vite compris que c'était tout le christianisme qui était en cause, et ils n'ont pas vu d'un mauvais œil que les chrétiens des Pays-Bas aient consenti à épauler les catholiques dans cette lutte. Ils s'en félicitèrent:

« Les hérétiques même se sont réunis avec nous contre les incrédules et ont prêté des armes à nos victoires, entre autres, les écrivains anglais » (72).

C'était saluer les efforts surtout des anglicans, qui avaient commencé de bonne heure leur lutte contre le déisme (73). Les rédacteurs avaient reconnu très tôt les tentatives apologétiques des théologiens d'Outre-Manche, même à une époque où, en France, les Jésuites ne donnaient aucun signe de percevoir la menace:

« Tout le monde sait qu'il y a peu de pays en Europe où on ait plus de liberté de dire ouvertement ses sentiments en matière de religion qu'en Angleterre. Les libertins et ceux qui rejettent toute religion révélée y ont fait depuis peu de très grands progrès. C'est ce qui a obligé les savants de l'Église anglicane de faire imprimer un grand nombre de livres pour établir la vérité de la religion chrétienne » (74).

D'où leur sympathie pour ces apôtres qui combattaient les déistes, pour lesquels «les systèmes les plus saints de la religion passent pour des fables » (75). Mais les rédacteurs ont toujours su imposer des limites à leurs sentiments d'amitié. Ainsi, quand à Londres on laissa échapper quelques remarques bienveillantes à l'égard de la tolérance religieuse, aux *Mémoires*, les sourcils se froncèrent: « Maximes dangereuses », rétorquèrent les Jésuites (76). En 1723, l'évêque de Bangor, en Angleterre, tenta d'enrôler Fénelon au nombre des tolérants, en s'appuyant sur la *Vie de Fénelon* de Ramsay. Ce dernier, en effet, avait transposé certains passages écrits par Fénelon dans son *Discours pour le Sacre de l'Électeur de Colo-*

---

(71) En 1725 le traité de l'abbé Houteville, *Sur la Conscience* n'avait d'autre objet que faire voir la mauvaise foi des hérétiques.
(72) *M. de Tr.*, 1722, juillet, p. 1156.
(73) Voir les conférences annuelles de la fondation Boyle, *Bibliothèque anglaise*, t. 15, p. 416 sq.
(74) *M. de Tr.*, 1703, novembre, p. 1997.
(75) *M. de Tr.*, 1705, mars, p. 371.
(76) *M. de Tr.*, 1708, mai, p. 729-730.

*gne*, et leur avait fait rendre un son nettement «tolérantiste» (77). Prétendant ne pas connaître l'auteur de la *Vie*, un des rédacteurs réprima le zèle de l'évêque anglais:

«Ce n'est pas sur ce que des hérétiques aussi décriés que les tolérants, et sur ce qu'un auteur anonyme osent publier en Angleterre d'un archevêque catholique que les gens sages jugeront de ses sentiments. C'est sur ses ouvrages publiés et sur la doctrine qu'il a certainement enseignée de vive voix et par écrit. Or, c'est par tout cela que nous savons qu'il n'a eu sur la tolérance, non plus que sur les autres dogmes, aucune doctrine, que celle de l'Église catholique» (78).

Les apologistes continuaient à multiplier leurs traités; et les rédacteurs ne cessaient d'en donner des extraits, mais toujours sans critique personnelle, même pour ceux de provenance anglaise. Mais, à vrai dire, ils semblaient se lasser de toutes ces défenses. En 1728, le P. Baltus, y ajouta la sienne (79). Les mêmes arguments avaient été répétés cent fois: « Au milieu du christianisme, tant de livres pour prouver la religion chrétienne, déplora le rédacteur. A-t-elle encore besoin de ces preuves, cette religion si solidement établie depuis près de deux mille ans ? » (80). Il était sans doute devenu évident que ces apologétiques, laborieusement rédigées, ne parvenaient pas à endiguer les progrès de l'incrédulité. Mais, était-ce là vraiment le but que leurs auteurs se proposaient ? Les rédacteurs ne semblèrent pas le croire. Ces traités ne devaient servir qu'à confirmer les fidèles dans la foi: «C'est pour ceux qui font profession du christianisme qu'on les (les apologétiques) entreprend », déclare-t-il. Quant aux incrédules, «on sait bien qu'ils ne les liront pas » (81).

Ainsi, toute défense ne s'adressant, selon eux, qu'aux «convaincus », il suffisait « de retracer et de perpétuer ces arguments victorieux » qui assurent le triomphe de l'Église. L'incrédule n'était pas en état de se rendre à l'évidence. Une chose l'en empêchait: les passions. « Voilà l'origine de l'incrédulité, s'écria le Jésuite; on ne veut pas renoncer aux voluptés criminelles... la religion devient un joug accablant » (82). L'idée n'était pas nouvelle. Le

---

(77) A. Cherel, *Un aventurier religieux au XVIII^e siècle, André-Michel Ramsay*, Paris, Perrin, 1926, p. 122.

(78) *M. de Tr.*, 1724, décembre, p. 2269-2270.

(79) *La religion chrétienne prouvée par l'accomplissement des prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1728.

(80) *M. de Tr.*, 1728, août, p. 1407.

(81) *M. de Tr.*, 1728, août, p. 1407.

(82) *M. de Tr.*, 1706, juin, p. 895.

XVII[e] siècle avait fait le même diagnostic (83). Les rédacteurs ne cessèrent de le répéter:

« Je le répète, il n'y a que l'envie d'apaiser ses remords qui fait écouter Lucrèce. Sans l'intérêt qu'on a qu'il dise vrai, on mépriserait sa doctrine; c'est le cœur qu'elle séduit; ce n'est pas l'esprit » (84).

Cette accusation, les Jésuites ne l'abandonneront pas dans les *Mémoires :*

« L'incrédule ose opposer aux plus vives lumières de la raison et de la religion les ténèbres affectées d'un esprit qui se plaît à s'égarer et qui s'efforce de ne rien voir au milieu du plus grand jour » (85).

Même note quelques années plus tard:

« Les incrédules cherchent dans les égarements d'un esprit indocile de quoi favoriser les désordres de leur cœur, et fermant les yeux aux plus vives lumières, aiment à se perdre dans les désolantes ténèbres de l'incertitude et du doute » (86).

Ainsi, l'incrédule n'était pas de bonne foi. Ces citations, qu'on pourrait multiplier presque à plaisir, rendent toujours le même son: le libertinage d'esprit sert de prétexte pour justifier le libertinage des mœurs. C'était donc le cœur qu'il fallait réformer. Ne voulant pas croire que de véritables difficultés d'ordre purement intellectuel pussent conduire à cet état, les rédacteurs trouvaient donc inutile de réfuter sérieusement ceux « qui ferment les yeux aux plus vives lumières ».

## Bayle, ami et ennemi

Toutefois, ils ont consacré des centaines de pages à Pierre Bayle, même si ce n'était pas toujours pour le réfuter. Ils tentèrent tout d'abord de le prendre par la douceur, comme leur première allusion à ses livres en témoigne: « La *Dictionnaire* de M. Bayle avance toujours. . .et on presse autant qu'on le peut cette seconde édition; l'auteur aura soin de corriger ce qui s'était glissé malgré lui ou sans sa participation dans la première édition » (87). Avis

(83) P. Julien-Eymard d'Angers, *op. cit.*, p. 53-54.
(84) *M. de Tr.*, 1718, mars, p. 393.
(85) *M. de Tr.*, 1721, novembre, p. 2042.
(86) *M. de Tr.*, 1728, août, p. 1408.
(87) *M. de Tr.*, 1702, février, p. 215-216.

discret auquel Bayle fit la sourde oreille; on sait d'ailleurs qu'il lisait les *Mémoires* (88). Ils ne tardèrent pas à percevoir, un peu vaguement au début, les dangers de son scepticisme, de sa dialectique subtile, habile à réfuter ou à défendre toute proposition. Cependant, son érudition, sa pénétration d'esprit, sa plume légère paraissaient les éblouir; ils correspondaient même familièrement avec lui, et l'appelaient « mon cher ami » (89).

Ils lui prêtèrent d'autant plus attention dans les *Mémoires* qu'ils le savaient de mœurs rangées. Son penchant pour l'anecdote grivoise ne les déroutait pas: ils le sentaient « asservi à des libraires intéressés qui voulaient procurer aux lecteurs un délassement fort instructif ». « Sa conduite serait irréprochable s'il écrivait comme il vit, même comme il parle » (90). Le cœur était donc sain; on ne pouvait en dire autant des autres incrédules. Comme la plupart de leurs contemporains, les rédacteurs n'ont pas discerné tout de suite le projet de Bayle, qui était d'établir une morale laïque (91). Son insistance sur la vertu des Chinois n'était pas pour déplaire à des hommes qui s'acharnaient à prouver que les Chinois étaient vertueux; mais, ces Chinois, Bayle les disait athées, et on ne voyait pas sa manœuvre. Et quand il abordait le problème du mal, s'efforçant de prouver que la raison humaine est impuissante à le résoudre et affirmant la nécessité d'un recours à la foi, il ne risquait pas de choquer trop ces Jésuites, qui dénigraient les lumières de la raison au profit de la certitude et de l'assurance apportées par la foi.

Quand l'Anglais King entreprit de réfuter Bayle, les rédacteurs se montrèrent gênés de cette intervention, bien qu'elle servît la bonne cause. King ne cherchait-il pas à résoudre le problème du mal à l'aide de la seule raison ? On comprend leur malaise devant une question que la raison s'obstinait à ne pas éclairer: « Peut-être serait-il à souhaiter qu'on ne raisonnât point tant là-dessus et qu'on se contentât de croire les vérités que la foi et la raison nous enseignent également » (92), disait le rédacteur dans son extrait du livre du prélat anglais. C'est là un refrain familier. Les *Mémoires* n'avaient pas grande sympathie pour celui qui cher-

---

(88) *M. de Tr.*, 1706, mai, p. 776.

(89) M. Marais, *Journal et Mémoires*, édit. par M. de Lescure, Paris, Didot, 1863, t. 1, p. 107.

(90) Bayle, *Réponse aux questions d'un Provincial*, Rotterdam, Leers, 1704, *M. de Tr.*, 1704, septembre, p. 1482.

(91) Voir cependant *M. de Tr.*, 1707, octobre, p. 1751, où ils l'accusent d'avoir soutenu que « quant aux mœurs, c'est la même chose d'être sans religion ou d'avoir de la religion ». « Poison mortel », ajoutent-ils.

(92) King, *De origine mali*, 1704, *M. de Tr.*, 1706, mai, p. 723.

chait à donner une solution rationnelle à ce qu'ils considéraient comme un mystère. Le rédacteur poursuivait: « ...ce serait une extrême folie de croire que l'esprit humain puisse pénétrer tous les ressorts de la Providence, et toutes les raisons que Dieu a de faire ou de permettre les choses » (93). Insistance révélatrice. En face de King qui tentait précisément de pénétrer ces ressorts, ce rédacteur témoignait quelque froideur. Les Jésuites ne pouvaient pourtant adopter le point de vue de Bayle: ce dernier prétendait qu'on ne saurait jamais, en consultant les seules lumières naturelles, concilier les maux physiques et moraux de cette terre avec l'idée d'un Dieu infiniment bon et tout puissant. À la rigueur, ils pouvaient admettre que le problème du mal fût de solution difficile mais ils ne pouvaient accepter qu'on mît en question les attributs divins. Bayle d'ailleurs insistait: Dieu aurait bien pu, cependant, se prévaloir du principe des causes occasionnelles et joindre un sentiment agréable aux impressions des corps étrangers qui causent de la douleur.

Le rédacteur se raidit devant cet appel à la philosophie malebranchiste: système très douteux, dit-il sèchement; puis il ironise: « M. Bayle voudrait-il, pour sauver la bonté de Dieu, que le feu en consumant notre corps nous fît plaisir ? » (94). De toute façon, ce premier engagement avait été conduit avec courtoisie. Pas d'attaque de front; pas de passes d'armes; un simple étonnement à la vue de ce téméraire qui pose des questions indiscrètes et qui veut des réponses claires.

Mais voici que Jaquelot intervient à son tour pour démontrer ce qui causait le plus d'angoisse à Bayle: la conformité de la foi avec la raison. Il attaquait Bayle qui, à l'article *Hélène* de son *Dictionnaire*, s'était exprimé avec beaucoup d'ardeur sur la servitude de la volonté humaine. Le rédacteur appuie la réfutation de Jaquelot, qui se basait sur le sentiment intime que nous avons de la liberté; mais toujours prompt à voir dans les désordres moraux la cause de l'incrédulité, il ajoute que Jaquelot « pouvait remarquer que l'expérience contraire alléguée par les ennemis de la liberté vient peut-être de leur facilité à suivre comme des bêtes tous les instincts naturels; le peu d'usage qu'ils font de leur liberté leur en a rendu l'exercice obscur. Peu à peu la coutume se change en nature, et les habitudes forment une espèce de nécessité » (95). La dispute s'envenimait quelque peu. Le problème du mal fut sou-

---

(93) *M. de Tr.*, 1706, mai, p. 723.
(94) *M. de Tr.*, 1706, juin, p. 770.
(95) *La conformité de la foi avec la raison*, Amsterdam, 1705, *M. de Tr.*, 1706, juin, p. 904.

levé encore un fois mais le rédacteur dédaigna de revenir « sur cette matière rebattue »; c'était perdre son temps que vouloir éclaircir les desseins secrets de Dieu. Ce qui le retenait surtout c'était une saillie « vive mais sensée » de Jaquelot contre le système des causes occasionnelles. Ils la reproduit en entier: « Est-ce donc qu'il faut croire que la figure d'un coin de fer ne contribuera à rien à fendre le bois ? » (96). Cette phrase ne pouvait que toucher un péripatéticien; et le rédacteur ne put se retenir de lancer une dernière menace à l'encontre de Malebranche: « Que si on veut pousser cette inaction jusqu'à la volonté... Dieu fera seul toutes les actions criminelles » (97).

Ce qui nous étonne, c'est le calme des rédacteurs dans cette querelle. Ils refusaient toujours de s'y engager sérieusement; même si ces difficultés concernaient la religion chrétienne en général, ils n'y voyaient sans doute, au début, qu'une dispute entre Protestants; puis, il n'était pas pour leur déplaire que le Calviniste Bayle dirigeât ses flèches contre des Arminiens et des Sociniens comme un Leclerc, un Jaquelot, un Bernard. Ceux-ci se défendaient en vidant à leur tour leur carquois, et tout était pour le mieux; c'était la guerre entre des frères qui n'avaient pas l'Église pour Mère; c'était leur propre religion qu'ils ruinaient. Aussi, au début les rédacteurs n'intervenaient que rarement dans le débat. Seul le troisième tome des *Réponses aux questions d'un Provincial* leur fera perdre leur sang-froid; ils comprirent alors que Bayle en voulait à « toute religion ». Ils crurent percer ses ruses, ses manœuvres: trop de difficultés étaient à son avis insolubles par la raison, et il ne faisait appel à la foi que pour défendre des thèses dont il laissait entendre qu'elles étaient absurdes. Ainsi, dans l'extrait de sa riposte à Jaquelot, le rédacteur écarta l'Arminien de l'avant-poste qu'il occupait pour s'y installer à sa place: c'est à lui que Bayle aura affaire! Bayle renouvelait ses attaques contre la liberté; il faisait appel une fois de plus à l'occasionnalisme: les cartésiens, insistait-il, avaient délivré le monde de la fausse croyance à l'activité des causes secondes: seule la Révélation les avait empêchés d'appliquer les principes à la volonté.

Ce recours à l'Oratorien Malebranche mettait le feu aux poudres, et le Jésuite s'indignait: les cartésiens n'avaient pas réussi dans leur dessein et il ne fallait pas pousser la passivité plus loin qu'ils ne l'avaient fait (98). On s'attendait à davantage: pour toute

---

(96) *Ibid.*, p. 906.
(97) *Ibid.*, p. 907.
(98) Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial*, t. 3, 1706, *M. de Tr.*, 1706, juin, p. 959.

réfutation, les lecteurs des *Mémoires* allaient devoir se contenter du ton autoritaire du rédacteur. Bayle, on s'en doute bien, n'était pas à court d'arguments. L'un d'eux allait certainement frapper les esprits. Dans la création, Dieu seul agit, disait-il; or, la conservation est une création continue; donc la créature n'agit pas davantage dans le second ni le troisième moment que dans le premier; elle n'a donc aucune activité. Bayle avait eu la maladresse de se servir d'une subtilité scolastique; tout théologien à la suite de saint Thomas aurait pu lui répondre: la conservation est une création continue en ce sens que la conservation divine nous maintient en possession des dons que la création nous a faits, et par conséquent de la faculté d'agir (99).

La lutte devenait plus serrée. Bayle empruntait des armes à la théologie catholique : si Dieu ne veut pas le péché, que n'a-t-il recours à ces grâces efficaces qui, sans violer la liberté, empêcheraient que l'homme ne péchât. Se cantonnant un peu trop dans le système moliniste, où il se sentait plus à l'aise, le rédacteur avait beau jeu de répondre que Dieu fournit des moyens suffisants pour éviter le crime ; la perte de ceux qui négligent de se servir de ces moyens « très suffisants » ne peut être imputée qu'à leur propre malice (100). Mais Bayle multipliait les équivoques et les *Mémoires* refusaient de le suivre sur ce terrain ; il suffisait de démasquer cet impie:

« Ses détours embrouillent la dispute, mais ils laissent apercevoir qu'on n'espère plus vaincre que par des ruses. C'est dans la même vue que le subtil disputant confond dans des digressions, qui ne sont ni rares ni courtes, le dogme et les différentes manières de l'expliquer. M. Bayle a pris un parti très commode dans la dispute; il n'adopte aucun principe et se conserve la liberté d'en changer tant qu'il lui plaira; cependant il charge son adversaire de justifier tout ce que l'on dit de bien ou de mal en faveur de la thèse qu'il attaque » (101).

Leur ton s'était durci; en effet, avec un tel homme, la lutte s'avérait difficile. Impossible de le forcer en un repaire: Bayle passait du malebranchisme à la scolastique, du spinozisme au cartésianisme. Maintenant il était théiste et insistait sur le fait que les mystères n'étaient pas contraires à la raison telle qu'elle est en Dieu, mais seulement à la raison limitée qui est dans l'homme. Le rédacteur ripostait en ayant recours à un argument qui était cher aux

---

(99) *M. de Tr.*, 1706, juin, p. 961.
(100) *Ibid.*, p. 968.
(101) *M. de Tr.*, 1706, juin, p. 971.

*Mémoires*: le mystère paraît contraire à la raison troublée par la passion, affaiblie par les préjugés, mais il n'est pas contraire à la raison pure, droite, appliquée sans partage à la recherche de la vérité (102).

Si les rédacteurs s'interdisaient l'injure en présence d'un tel adversaire, c'est sans doute parce qu'ils conservaient toujours l'espoir d'attirer cet égaré dans leurs filets. Après l'avoir cajolé, ils l'invitaient à revenir au bercail:

« Nous nous confirmons dans la pensée que l'auteur excite des nuages pour faire voir qu'il est seul capable de les dissiper. Nous le conjurons de ne plus différer à mériter des applaudissements qui soient mêlés d'aucun reproche... Il faut que M. Bayle, pour combattre les fausses religions avec succès, vienne combattre avec nous » (103).

Cinq mois plus tard, ce terrible batailleur mourait; jusqu'au dernier moment, il avait reçu des lettres des Jésuites qui tâchaient de le faire revenir de son aveuglement (104). On relève surtout une phrase de sa nécrologie dans les *Mémoires :* « On a pu s'apercevoir que si nous haïssions les erreurs, nous aimions sincèrement l'auteur. Une véritable estime était le seul lien de l'amitié que nous avions pour lui » (105). Amitié singulière, mais on comprend que Bayle ait offert des appâts aux Jésuites en leur faisant miroiter ses pouvoirs de dialecticien: quel secours ç'aurait été pour l'Église de l'avoir à son service dans la lutte contre l'incrédulité! Déjà ses œuvres posthumes se multipliaient mais les rédacteurs commençaient à perdre intérêt pour la cause que soutenait ce personnage bizarre. Mort, il n'offrait plus, leur sembla-t-il, aucun danger. Sa réplique posthume à Leclerc les amusait même; ils voyaient tranquillement « le combat acharné du Socinien et du Prédestinateur » (106). Ils ne se sentaient déjà plus en cause. Que ces Protestants s'entredéchirent (107). Aussi le ton devient encore une fois impersonnel dans les extraits que les rédacteurs continuent cependant d'offrir aux lecteurs (108). Un compte rendu fidèle suffit pour

---

(102) *M. de Tr.*, 1706, juillet, p. 1118.
(103) *M. de Tr.*, 1706, juillet, p. 1123.
(104) *Mémoire sur la vie et les ouvrages de feu M. Bayle*, *M. de Tr.*, 1707, avril, p. 705.
(105) *Ibid.*, p. 705.
(106) *M. de Tr.*, 1707, août, p. 1364.
(107) Bayle, *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, Rotterdam, 1707, *M. de Tr.*, 1707, octobre, p. 1737-1752.
(108) Jaquelot, *Examen de la théologie de M. Bayle*, Amsterdam, 1706, *M. de Tr.*, 1707, septembre, p. 1489-1526.

prévenir les gens avisés. Si Bayle avait poussé les rédacteurs à abandonner provisoirement la citadelle rassurante de la foi, et les avait contraints à s'interroger et à chercher des réponses rationnelles aux problèmes qu'il avait soulevés, désormais ils n'avaient plus rien à craindre de sa plume: d'ailleurs l'influence de ce sceptique tendait déjà à se dissiper. Son *Dictionnaire*, à cette époque, « était même assez rare à Paris » (109). Ce fait, s'il tranquillisait les rédacteurs, ne signifait cependant pas que les immenses volumes n'eussent pas de lecteurs.

Non, Bayle n'était plus; mais il continuait à exercer une influence même au delà de la tombe. Les difficultés qu'il avait créées continuaient à passionner les théologiens. Philippe Naudé rouvrait le procès fait aux Manichéens. Quelle lassitude chez le rédacteur chargé d'en faire le compte rendu: « Le public doit savoir quelque gré à ceux qui prennent sur eux l'ennui d'une telle lecture pour le lui épargner »! (110). Les tomes quatre et cinq des *Réponses aux questions d'un Provincial* paraissent; six ans plus tard, les *Mémoires* leur consacrent exactement trois pages (111). Ils n'ont vraiment, pensent-ils, rien à craindre de Bayle. Qu'il sombre dans l'oubli.

Mais ses disciples préparent la troisième édition de son *Dictionnaire*. Aux *Mémoires*, on proteste:

> « Est-il de la saine politique de rendre commun un livre si propre à inspirer l'incrédulité et à autoriser la débauche, à ébranler les fondements les plus sûrs de l'État, à rompre les nœuds de la société qui sont la religion et la morale ? » (112).

Bayle allait donc persister à tourmenter les rédacteurs! Chose curieuse, en Hollande, les chrétiens qui cherchaient à le réfuter, ne réussissaient pas à se faire imprimer. Philippe Naudé avait mis longtemps à trouver un imprimeur pour sa réfutation du *Commentaire Philosophique* de Bayle; les libraires lui répondaient que les livres écrits en faveur de la religion « leur demeurent dans la boutique et sont durs à la vente; au lieu que ceux qui la combattent sont d'un prompt et assuré débit » (113). Il avait réussi, finalement, mais à Berlin. Un peu plus tard, à La Haye, on annonçait

---

(109) *M. de Tr.*, 1708, juillet, p. 1143.

(110) NAUDÉ, *La souveraine perfection de Dieu dans ses divers attributs*, Amsterdam, 1708, *M. de Tr.*, 1709, avril, p. 598.

(111) ROTTERDAM, 1707) *M. de Tr.*, 1713, juillet, p. 1149-1151.

(112) *M. de Tr.*, 1715, mai, p. 930.

(113) PHILIPPE NAUDÉ, *Réfutation du Commentaire philosophique*, Berlin, 1718, *M. de Tr.*, 1720, janvier, p. 22.

le dessein d'imprimer toutes les œuvres de Bayle, à l'exception de son *Dictionnaire*, nouvellement réimprimé. Le rédacteur commente tristement: « Nous ne doutons nullement que cette édition ne soit fort recherchée » (114). Puis le silence se fait sur Bayle jusqu'en 1732 où les *Mémoires* apprennent aux lecteurs que plusieurs écrivains s'appliquent à réfuter les livres de Bayle, chacun selon son point de vue: « de sorte que l'on peut espérer qu'il résultera dans peu de tout ce travail une critique universelle de ce *Dictionnaire* » (115). Les Jésuites en sentaient fort le besoin: l'immense *Dictionnaire* de Bayle et ses nombreux ouvrages étaient malheureusement « entre les mains de trop de personnes qui en abusent ». « On sait trop quelles plaies ses funestes écrits continuent de porter dans les cœurs trop disposés à l'irreligion et combien de personnes faibles perdent en les lisant... de leur foi » (116).

Bayle était loin d'être mort, comme on avait pu le croire aux *Mémoires* vers 1715. Aujourd'hui le succès constamment croissant de ses ouvrages arrachait à ces Jésuites des gémissements sur le rationalisme envahissant: Quel tort on avait de prôner la raison! Comme on courait le risque de s'égarer en étendant ses vues au delà de sa portée! Comme il était plus simple de croire au lieu de tout examiner!

« Plus il y aura de docilité sans examen, plus l'hommage sera libre et digne de l'autorité surnaturelle. La raison ne perdra rien de ses droits... » (117).

Même à cette date, ils persistaient encore à ne trouver que dans le fidéisme la seule solution aux problèmes les plus angoissants.

---

(114) *M. de Tr.*, 1722, novembre, p. 2026.
(115) *M. de Tr.*, 1732, mai, p. 923.
(116) *M. de Tr.*, 1734, p. 941.
(117) *M. de Tr.*, 1734, mai, p. 947.

## Chapitre II

# LUTTES CONTRE LES INCRÉDULES

## Démêlés avec Fontenelle

Les principes cartésiens qui guidaient les recherches philosophiques de Malebranche devaient le conduire tôt ou tard à instruire le procès de la superstition et de la démonologie. D'ailleurs l'Affaire des poisons mettait à nu une plaie qui tourmentait bien des gens. Dans sa *Recherche de la vérité* (1674), Malebranche citait parmi des erreurs de l'imagination « la crainte déréglée de l'apparition des esprits... et généralement de tout ce qu'on imagine dépendre de la puissance du démon » (1). Le cartésien Fontenelle connaissait Malebranche; il l'avait certainement lu avant 1680 (2). L'Oratorien dénonçait la croyance quasi universelle aux magiciens, aux sorciers. Il l'éliminait dans tous les cas explicables par les lois de la psychologie. Fontenelle pouvait donc se sentir fort de cet appui quand il décida, dans un tout autre esprit, d'entreprendre une tâche analogue dans son *Traité sur les Oracles*. Car la crédulité des gens allait jusqu'à ajouter foi au fait que certains païens, sanctifiés par de hautes vertus, et illuminés d'une clarté prophétique, avaient pressenti et annoncé les vérités du christianisme. Sur la foi de saint Jérôme, on croyait que les sibylles avaient reçu de Dieu, en récompense de leur chasteté, la connaissance des choses futures, et l'on rapportait des vers où elles parlaient très clairement de la rédemption du genre humain (3).

La passion de voir clair et surtout de voir juste avait été à l'origine de tout un travail pour extirper les préjugés et les superstitions et pour débarrasser la foi chrétienne de ces parasites déshonorants. Les Bollandistes d'Anvers, sous Papebrock, s'étaient efforcés de séparer la légende du fait. De leur côté, Launoy et Baillet dénichaient les saints dont on avait démesurément enjolivé la biographie. Rien d'étonnant qu'un Fontenelle, qui n'était pas du

---

(1) Livre II, chapitre dernier.
(2) J. R. Carré, Fontenelle: *De l'origine des Fables*, Paris, Alcan, 1932, p. 56.
(3) M. Bouchard, *l'Histoire des Oracles de Fontenelle*, SFELT, 1947, p. 11.

tout aussi chrétien que ses anciens maîtres, les Jésuites, le croyaient, en soit venu à passer au crible de la critique les énigmes des oracles grecs et latins. Sa défiance toute cartésienne à l'égard des opinions reçues, un désir sournois de fronder le pouvoir religieux, de distiller le doute, l'invitèrent à reprendre ce problème intéressant.

Les oracles étaient-ils dus aux démons, ou uniquement à la fourberie des prêtres ? Avaient-ils cessé, vraiment, à la venue du Christ ou non? Se fondant sur une tradition assez répandue parmi les Saints-Pères, Bossuet avait opté pour l'influence démoniaque, et pour la cessation de cette influence à la venue du Christ (4). En 1683, un Hollandais, Van Dale, avait osé contredire cette tradition dans un volume savant; mais sa latinité était lourde, sa pensée enchevêtrée. Le but caché du livre énervait la tradition et la Bible: les prêtres, étant à l'origine des oracles, étaient aussi à l'origine des prophéties. Dans les deux cas, on avait affaire à leur imposture (5). Sous la plume légère et française d'un Fontenelle (1686), cette insinuation malveillante recevait un éclat inattendu. La malice du disciple ne faisait pas honneur aux maîtres, qui n'en continuaient pas moins à lui témoigner leur amitié et à l'excuser. Sa théorie sur la pluralité des mondes avait été tout aussi troublante; quand Huyghens reprit le problème, les *Mémoires* furent plus ou moins forcés d'entrer en lice. Le langage, plein de prévenance, montre que l'on ne voulait pas offenser Fontenelle, qui sûrement n'avait pas songé à mal:

« C'est que le système des mondes planétaires ne s'accommode pas trop des idées de la théologie. M. de Fontenelle en avait très bien senti les difficultés dans l'ouvrage si ingénieux et si poli qu'il a fait sur cette matière; il avait pris soin de les détourner en disant que les habitants planétaires ne sont point du tout des hommes » (6).

On sent bien le malaise du rédacteur. Quant au malheureux élève, il était loin de vouloir se retenir sur cette pente glissante. En 1698, il revenait aux *Oracles*, et en donnait une deuxième édition; puis une troisième en 1706. Les rédacteurs de Trévoux ne disaient toujours rien; mais tous les Jésuites ne partageaient pas

---

(4) *Discours sur l'histoire universelle*, 2e partie, chapitre 26.

(5) Van Dale n'était pas le premier à soutenir la thèse de l'imposture; il avait eu des devanciers parmi les libertins du XVIIe siècle. En ceci, il donnait la main à Cicéron, Pomponazzi, Vanini, Tavernier et même à Molière. Voir Busson, *La Religion des Classiques*, p. 263 sq.

(6) Huyghens, *Nouveau traité de la pluralité des mondes*, *M. de Tr.*, 1702, mai, p. 73.

leur sympathie pour le délicieux Fontenelle. Un jeune Père de Strasbourg, en quête de gloire, fit ses premières armes en osant se mesurer au grand philosophe. Aux *Mémoires*, même à contre-cœur, on ne pouvait ignorer le coup, d'autant plus que la réfutation du P. Baltus faisait quelque bruit. Toutefois le procédé qu'ils adoptèrent ne manquait pas d'habileté. Une étude attentive des divers extraits atteste les soins pris pour empêcher que le coup n'atteignît Fontenelle. Ils amenuisent son rôle dans l'affaire, pour laisser tomber la massue de Baltus sur ce « mécréant » Van Dale: c'est lui qui a séduit Fontenelle, dont on ne peut mettre en doute la bonne foi.

La première mesure à prendre était de faire l'extrait de Van Dale. La dernière édition était déjà ancienne de sept ans, mais n'importe (7). « Cet incrédule auteur en voulait tellement à l'existence des démons qu'il prétendait attribuer tous les miracles à la fourberie des prêtres... mille contes d'une autorité mal établie... argument pitoyable... ».

Ce n'était pourtant pas la première fois qu'un livre de Van Dale tombait entre les mains des rédacteurs. Quatre ans auparavant, le P. Hardouin avait fait l'extrait de ses *Dissertations sur l'antiquité*. Même là, la thèse ne manquait pas de hardiesse: les Souverains Pontifes de l'Église chrétienne ne sont pas d'institution divine, puisqu'ils ont pris leur nom et leur autorité des souverains pontifes du paganisme; aussi sont ils moins les successeurs de Jésus-Christ que du grand pontife de l'ancienne religion des Romains (8). Cette conclusion n'était pas expressément tirée; le soin était laissé aux lecteurs de la déduire des principes posés. Comme l'auteur prétendait vouloir éviter toute controverse, même le P. Hardouin se garda de contester sa bonne foi: « M. Van Dale a tous les caractères d'un savant du premier ordre; il n'attaque personne » (9). Toutefois il ne trouvait pas son érudition de tout repos, et se contenta de mettre ses lecteurs « en garde contre les suites où la dissertation de Van Dale pourrait nous engager au sujet du grand pontife des Romains ». Aujourd'hui son traité sur les *Oracles* ouvrait les yeux aux rédacteurs sur ses véritables intentions. Le P. Tournemine en terminait l'extrait avec un geste dédaigneux: « Nous n'entreprendrons pas de réfuter son système:

---

(7) ANTONII VAN DALE, *De Oraculis veterum ethnicorum dissertationes duae*, 2e édition, Amsterdam, 1700, *M. de Tr.*, 1707, août, p. 1380-1386.

(8) *Neuf dissertations de M. Van Dale qui servent à éclaircir les antiquités*, Amsterdam, *M. de Tr.*, 1703, août, p. 1333.

(9) *Ibid.*, p. 1325.

un autre l'a fait » (10). C'était une allusion à l'étude du P. Baltus qui, lui, s'était adressé non à Van Dale, mais à Fontenelle. Pour le P. Tournemine le coupable dans cette affaire, c'était toujours le Hollandais. Il déplaçait ainsi astucieusement le front d'attaque.

L'extrait qui suivait immédiatement portait sur l'étude de Fontenelle (11). C'était cette nouvelle édition qui avait attiré les foudres du jeune Baltus; sans cette imprudence, on peut croire que la querelle n'aurait jamais été soulevée. Mais le Père Tournemine était là pour parer les coups, du moins, en amoindrir le choc; peccadille de jeunesse, disait-il: « L'illustre académicien ne put résister à la tentation de se distinguer par un paradoxe qui ne lui paraissait point intéresser la religion. Il protesta dans ces temps à l'un de nous qu'il n'aurait jamais travaillé sur cette matière s'il n'avait été convaincu qu'il était fort indifférent pour le christianisme que ce prétendu miracle de l'idolâtrie fût l'ouvrage des démons ou une suite d'impostures; il ajouta que le nouveau système lui semblait plus propre qu'un autre à démontrer le fausseté du paganisme » (12).

Il est permis d'imaginer le sourire de Fontenelle en lisant cette apologie. La conversation à laquelle le P. Tournemine fait allusion paraît avoir dissipé l'inquiétude des Jésuites. Mais l'extrait se prolonge; évidemment, ajouta le Jésuite, sa profession dispensait Fontenelle de lire les Pères; il n'a prétendu donner qu'un abrégé au public. On peut tout au plus le blâmer d'avoir employé son excellente plume à un travail indigne de lui. De plus, sous le nom d'Oracle, Fontenelle ne prétend pas comprendre la magie « dont il est indubitable que le démon se mêle ». Ainsi, ses motifs en écrivant cette histoire sont éloignés de ceux qu'a eus M. Van Dale en attaquant l'opinion commune.

A la fin d'un tel extrait, il ne restait plus qu'à donner l'accolade au philosophe. Il ne méritait rien de moins. Aussi l'analyse de la réfutation du P. Baltus, qui suit aussitôt, perd déjà de son intérêt; ce n'est plus Fontenelle qui est en cause, c'est un incrédule, un Hollandais. D'ailleurs le P. Tournemine avertit bien que l'auteur de la réfutation n'ôtera rien à la réputation de Fontenelle, même s'il ôte tout crédit à son livre, car le système qu'il détruit c'est celui de Van Dale. Fontenelle n'a fait que transcrire; et en passant du « savant copiste » à « l'incrédule Van Dale », ce « guide

---

(10) ANTONII VAN DALE, *De Oraculis veterum ethnicorum dissertationes duae*, 2e édition, Amsterdam, 1700, *M. de Tr.*, 1707, août, p. 1382.

(11) FONTENELLE, *Histoire des oracles*, nouvelle édition, Paris, Brunet, 1706, *M. de Tr.*, 1707, août, p. 1386.

(12) *Ibid.*, p. 1387.

téméraire », on en vient insensiblement à croire que Baltus fait la guerre au Hollandais; on oublie qu'il s'agit avant tout de Fontenelle (13).

En prenant le contrepied de la thèse de Fontenelle, et en défendant l'autorité des Saints Pères, Baltus prêtait le flanc à une riposte. M. Leclerc laissa paraître dans le troisième volume de sa *Bibliothèque choisie* un article anonyme où l'adversaire de Fontenelle était fort malmené. Ces remarques provoquèrent une contre-attaque de la part de Baltus. Les *Mémoires* se sentirent obligés, cette fois encore, de rouvrir le procès, tout en continuant à innocenter Fontenelle de toute mauvaise foi; son traité restait toujours «un amusement de jeunesse, pour lequel il avait marqué assez d'indifférence » (14). Puis, ils font remonter «l'incrédule» Van Dale au premier plan pour essuyer l'attaque. Mais on sait que dans les coulisses, les Jésuites morigénaient leur ancien élève du collège de Rouen et l'engageaient énergiquement à laisser passer l'orage sans répondre, surtout depuis que Baltus prétendait avoir découvert un venin caché dans son livre, et cela malgré les étonnantes précautions de Fontenelle. Fâché d'avoir provoqué ce beau tapage, et désireux d'éviter à tout prix les foudres ecclésiastiques, celui-ci se laissa aisément convaincre et resta coi.

Qu'un ami véritable est une douce chose! On s'étonne à bon droit que les rédacteurs aient choisi de disculper un tel ami; il combattait le miracle et le surnaturel, s'attaquait à la crédulité grossière des gens, se moquait de la tradition et des lumières des Pères de l'Église. La défense du P. Baltus était pourtant d'une faiblesse inouïe. Il persistait à affirmer, contre Fontenelle, et en s'appuyant sur des passages, sagement choisis, d'un certain nombre de Pères, que l'oracle était l'œuvre du démon. Il était cependant permis de ne pas suivre les Pères dans une matière qui n'intéressait pas la foi; Leclerc n'avait pas manqué de le faire observer au Jésuite. Quant à la thèse vraiment pernicieuse de Fontenelle, elle échappa au P. Baltus comme à la plupart de ses contemporains. Il semble bien que les rédacteurs se soient arrêtés, eux aussi, uniquement à l'aspect le plus manifeste de l'*Histoire :* l'attaque contre l'autorité des Pères. Il est vrai que le véritable venin, que Fontenelle avait pris des soins infinis à dissimuler dans son traité, n'apparaitra que beaucoup plus tard.

Aujourd'hui nous savons que cette histoire des oracles n'est

---

(13) Baltus, *Réponse à l'histoire des Oracles de M. Fontenelle,* Strasbourg, 1707, *M. de Tr.*, 1707, août, p. 1389-1407.

(14) Baltus, *Suite de la réponse à l'histoire des Oracles,* Strasbourg, 1707, *M. de Tr.*, 1709, janvier, p. 13.

guère que celle des chimères dont se repaissait la crédulité des hommes d'autrefois (15). Sans admettre toutes les conséquences de la thèse de Fontenelle, qui songeait à infirmer le surnaturel, nous sommes convaincus qu'il avait raison d'y voir la fourberie des prêtres. A Delphes, par exemple, les corporations sacerdotales étaient bien organisées, et la Pythie était leur instrument. Ce ne sera que sous Constantin que le christianisme triomphant imposera silence à un dieu qui n'avait déjà presque plus d'adorateurs. Chez les Grecs le *daimon*, sous la domination duquel les prêtresses vaticinaient, était un esprit sage et instruit, capable de prédire l'avenir (16). Il n'est que trop vrai que les Pères ont fait de ce démon grec un ange déchu, en partie sous l'influence platonicienne.

Le P. Tournemine avait soutenu les efforts du P. Baltus contre son ami Fontenelle, chez qui il ne voulait pourtant apercevoir une ombre de mauvaise foi. S'il l'avait combattu avec tous les égards possibles, c'était surtout pour le défendre contre tout soupçon malveillant. Aux yeux du public, Fontenelle acceptait la défaite, mais il était loin d'être convaincu de son tort. Il n'avait même pas achevé la lecture de la réfutation de Baltus de peur de succomber à la tentation de lui répondre (17). Son étonnement dut être grand, cinq ans plus tard quand le P. Tournemine laissa tomber avec assez peu de cérémonie le P. Baltus et réhabilita Fontenelle.

C'était un Toulousain, le P. Mourgues, qui pourfendait avec éclat la thèse de Baltus. Plus intelligent que son confrère, et avec une connaissance théologique plus ample et plus sûre, le P. Mourgues avait pris prétexte d'un traité sur le pythagorisme pour faire une mise au point. Tout en ménageant les susceptibilités, il réduisait à rien les efforts peu scientifiques du P. Baltus. Sans faire la moindre allusion à ce dernier, un des rédacteurs des *Mémoires* rend compte du livre de Mourgues, en s'attardant surtout à une traduction de la *Thérapeutique* de Théodoret, évêque de Cyr en Syrie, que l'auteur avait reproduite *in extenso* dans son traité. Or Théodoret enseignait, rapporte le rédacteur avec enthousiasme, que les devins de la gentilité étaient la plupart des imposteurs assez grossiers, et il ne marquait point d'autre époque de la cessation des oracles que celle de l'abolition progressive de l'idolâtrie (18).

---

(15) Dom Leclerc, *Oracles*, dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. 12, col. 2205-2244.

(16) Edouard Langton, *La démonologie*, Payot, Paris, 1951, p. 106.

(17) L. Maigron, *Fontenelle : Histoire des Oracles*. Édition critique, Paris, Cornely, 1908, Introduction, p. f.

(18) Michel Mourgues, S. J., *Plan théologique du Pythagorisme et des autres sectes savantes de la Grèce*, Toulouse, 1712, *M. de Tr.*, 1713, mai, p. 829-830.

Van Dale avait donc eu tort « d'avancer légèrement » que Théodoret et les autres Pères de l'Église s'étaient montrés trop crédules.

Dès lors, la thèse de Fontenelle était sauve. On pouvait tout au plus critiquer le philosophe d'avoir cité les Pères en adversaires de sa thèse, puisqu'ils étaient de son avis. Et le docte Jésuite confond Van Dale (entendez Fontenelle) sur la prétendue crédulité des Pères. Et plus loin: « Que les Pères n'aient reconnu que par concession le surnaturel des oracles, et que dans le fond, ils aient jugé que l'imposture y avait beaucoup de part, le P. Mourgues l'établit par une foule de passages des Pères les plus célèbres... » (19). Fontenelle avait eu raison de se montrer docile et patient. En ripostant aux attaques du Père Baltus, il aurait risqué de se créer de nouveaux ennuis. Grâce au P. Mourgues, il sortait indemne, sauf pour une légère calomnie à l'endroit des Pères; quant à l'essentiel, il avait eu raison, les Pères avaient eu raison, et c'est Baltus qui avait eu tort. Fontenelle pouvait sourire; plus tard on comprendrait ce qu'il avait voulu dire au juste dans ses traités sur la *Pluralité des Mondes* et sur les *Oracles*. Maintenant il pouvait continuer à perfectionner son traité sur l'*Origine des Fables*.

## L'origine des Fables et le Platonisme

Bien que ce traité sur les « Fables » – c'était le mot même par lequel les Pères désignaient les mythes païens – n'ait vu le jour qu'en 1724, Fontenelle y travaillait déjà quand il publia son *Histoire des Oracles* (1686) (20). Sa thèse était audacieuse, là aussi, mais insinuée si finement qu'elle ne provoqua aucune levée de boucliers. Elle ruinait la célèbre thèse du plagiat, que les chrétiens du XVII[e] siècle avaient prise aux apologistes de l'époque patristique.

On sait que l'idée de la primauté d'Israël, ancêtre intellectuel et spirituel de tous les peuples du monde, ne faisait aucun doute chez les catholiques au début du XVIII[e] siècle (21). Ils étaient redevables de cette doctrine aux Juifs d'Alexandrie qui, dépités de voir que les philosophes grecs étaient arrivés à la connaissance du vrai Dieu, privilège des fils d'Israël pendant de longues années, prétendaient, pour expliquer ce phénomène, que Platon

(19) Michel Mourgues, *op. cit.*, p. 836-838.
(20) Carré, *La philosophie de Fontenelle, ou le sourire de la raison*, Paris, Alcan, 1931, p. 115.
(21) Monod, *op. cit.*, p. 258.

avait traduit Moïse en grec (22). Saint Justin, Origène, Tertullien, saint Augustin ont cru avec Clément d'Alexandrie que les Grecs, par exemple, avaient emprunté aux Juifs leurs doctrines les plus saines, et que même leurs fables, leur mythologie, dérivaient de l'Écriture. Au XVII[e] siècle catholiques et protestants se vouèrent à la propagation de cette thèse: Grotius, Vossius, Bochart, Huet (23), Thomassin (24) mirent beaucoup de temps et de peine à tracer la filiation des Fables pour identifier les personnages de l'*Ancien Testament* sur lesquels les poètes avaient calqué leurs héros: Apollon, c'était Moïse, Janus, c'était Adam; le navire Argo, c'était l'arche de l'alliance, etc. De plus, toutes les bribes de vérités que l'on rencontrait dans les religions païennes leur apparurent comme une survivance des révélations départies aux Juifs ou comme des emprunts aux livres mosaïques. Ainsi la thèse du plagiat, chère aux premiers apologistes, reprenait avec ceux du XVII[e] siècle une nouvelle vie.

Ajoutons que l'accueil fait à ces théories s'explique aisément, surtout chez les catholiques. Bien des raisons contribuaient à les accréditer: par exemple une tradition d'école qui pouvait revendiquer en sa faveur nombre de Pères; ensuite, les facilités que l'on trouvait à sauvegarder par ce moyen l'originalité et la supériorité de la religion révélée, et à justifier les premiers docteurs de l'Église de s'être mis en quelque sorte à l'école des philosophes païens, puisqu'en leur empruntant, ils ne faisaient que reprendre leur bien. Ce que les apologistes chrétiens ont été lents à apercevoir, c'est que l'arme était à deux tranchants. Les incrédules allaient en profiter.

---

(22) On croyait, par conséquent, que l'hébreu était la langue la plus ancienne. Le P. Tournemine se fit fort de le prouver: Nos premiers parents, explique-t-il, avaient parlé hébreu dans le paradis terrestre, et cette langue était passée jusqu'à Moïse. Si on objecte, par exemple, que Jacob a dû oublier l'hébreu chez Laban pour le chaldéen, le Père riposte que l'hébreu et le chaldéen étaient très semblables; ceux qui parlaient ces deux langues se comprenaient comme un Français comprend le patois d'un Gascon. Pour ce qui regarde le séjour des Israëlites en Égypte, ils parlaient Égyptien avec les Égyptiens, et l'hébreu entre eux. Moïse aurait appris l'hébreu des Israélites. Voir *M. de Tr.*, 1705, novembre, p. 1958: *Quelle langue doit passer pour la plus ancienne du monde* ? Par le Père Tournemine.

(23) *Démonstration évangélique*, Paris, 1679.

(24) *La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement les lettres humaines par rapport aux lettres divines et aux Écritures*, Paris, 1681. . . les poètes ont emprunté ce qu'ils ont de bon ou des Écritures, dont les démons ont tâché de contrefaire les mystères dans les superstitions de la gentilité et dans les fables des poètes, ou des bruits qui s'étaient répandus au loin des vérités annoncées par les prophètes, p. 218.

Cette théorie expliquait donc admirablement la source des Fables païennes. Le P. Tournemine, qui esquissait dans les *Mémoires* maint projet d'ouvrages qu'il ne mena jamais à bonne fin, se sentit attiré par le sujet. Fort de l'appui d'Arnobe, de Lactance et de tant d'autres Pères, il tenta à son tour de démêler l'origine des Fables (25). Si l'idée n'était pas nouvelle, la contribution du Père allait identifier la source de quantité de personnages et de faits mythologiques contre lesquels les partisans de la thèse s'étaient butés jusqu'à présent. S'agit-il de Minerve formée dans le cerveau de Jupiter ? « Il me parait bien du rapport, dit-il gravement, entre Minerve et le Verbe produit du Père par voie de connaissance ». De plus, « Saturne et ses trois enfants ont beaucoup de rapport avec l'histoire de Noé et de ses trois fils » (26).

Évidemment dans ce projet il n'indiquait que les grandes lignes de ses recherches. Mais déjà on voyait le genre. Il donnait la main à Huet et à Thomassin. Certes, il avouait qu'il avançait « dans les ténébres; qu'il ne faisait que des conjectures qu'il ne devait à personne ». Contribution originale, donc; mais il se résignait déjà à avoir des contradicteurs: « En cette matière, on ne doit pas attendre des démonstrations » (27). Et il ajoutait: « Je suis persuadé que la religion dont Noé et ses enfants faisaient profession avait ses mystères, ses prophéties, ses cérémonies; et beaucoup de fables ne sont autre chose que ces mystères et ces prophéties altérées par les fictions que les homme y ont mêlées ». Mais il croyait prudent ne pas trop s'avancer: « Je ne crois pas que l'Écriture Sainte soit la source de toutes les fables », souligna-t-il.

Deux ans plus tard le P. Tournemine revenait sur le sujet pour retenir les efforts d'imagination de ceux qui voulaient tout trouver dans l'Écriture: « La moindre ressemblance entre un endroit de l'histoire judaïque et un événement vrai ou fabuleux rapporté par les poètes leur suffit pour supposer que les poètes ont feint ce qu'ils racontent pour déguiser et s'approprier ce que nous lisons dans l'Écriture. C'est dans doute pousser trop loin un principe utile » (28). Quant à lui, il ne voyait aucun rapport entre Jephté et Iphigénie (29).

---

(25) *Projet d'un ouvrage sur l'origine des Fables*, *M. de Tr.*, 1702, novembre, p. 84-111; décembre, supplément, p. 1-22.

(26) *M. de Tr.*, 1702, novembre, p. 91, 97.

(27) *Ibid.*, p. 85.

(28) *Remarques de l'auteur d'un projet sur l'origine des Fables sur la Fable d'Iphigénie comparée à l'histoire de Jephté. M. de Tr.*, 1704, octobre, p. 1754.

(29) *Ibid.*, p. 1758.

En voulant restreindre le zèle intempéré des comparatistes, le Jésuite aurait-il finalement aperçu le danger que comportait cette méthode ? Des chrétiens pieux s'en étaient scandalisés; Racine n'avait-il pas tonné contre Huet ? *Te cum tua Monstratione magnus perdat Juppiter :* Bossuet n'avait-il pas trouvé le manège « un peu subtil ? » (30). Les incrédules, eux ne se sentirent pas ébranlés. Certains ont même pris prétexte de cet effort comparatiste pour conclure que l'Histoire Sainte n'était qu'un tissu de légendes comme celles qu'on voulait lui assimiler.

En effet, à vouloir trouver tout le christianisme dans la Fable antique, les apologistes risquaient d'être pris à leur propre piège le jour où l'on aurait démontré qu'il fallait renverser l'ordre des termes, et que c'était Moïse et les mystères juifs qui étaient postérieurs aux religions orientales (31).

Si le P. Tournemine flaira ce danger, il n'abandonna pas pour autant cette thèse ambitieuse. Il croyait sans doute que l'apologétique devait continuer à bénéficier de ce « principe si utile à la religion ». Une lecture attentive de Fontenelle lui aurait pourtant révélé l'attaque discrète dont était l'objet la thèse du plagiat dans son *Histoire des Oracles*. Là, ce cartésien s'était permis une insinuation hardie; c'est aux platoniciens, disait-il, que les chrétiens ont emprunté leurs idées sur les démons. Souverain avait suivi cette voie, mais en élargissant la brèche; chez lui, l'attaque devenait ouverte. Il retournait audacieusement la thèse traditionnelle: ce sont les chrétiens qui se sont inspirés de la philosophie païenne, proclamat-il; le Verbe de Saint Jean est le Logos de Platon (32).

La thèse du plagiat s'était retournée contre ceux qui se disaient volés. Néanmoins, les Jésuites des *Mémoires* hésitaient à l'abandonner. En 1709, Toland menaça de la renverser en s'en prenant à son illustre défenseur, Huet (33). L'Anglais l'accusa d'avoir détourné ses citations païennes de leur vrai sens pour voir partout des échos de Moïse et du vrai Dieu. N'avait-il pas appliqué, par exemple, au Dieu des chrétiens des vers de Manilius célébrant le dieu panthéiste ? Le P. Tournemine permit au prélat de risposter dans les *Mémoires*, en adressant une lettre où Huet se vengeait des sarcasmes de Toland (34). Encore une fois les rédacteurs pou-

---

(30) BOSSUET, *Correspondance*, t. 4, p. 336-337.
(31) BUSSON, *La religion des classiques*, p. 366.
(32) *Le Platonisme dévoilé*, Cologne, 1700.
(33) *Origines Judaicae.*
(34) *Lettre de M. Morin de l'Académie des Inscriptions à M. Huet touchant le livre de M. Tollandus, anglais, intitulé : Adeisidaemon et Origines judaicae, M. de Tr.*, 1709, septembre, p. 1588-1618. (Cette lettre est de Huet lui-même).

vaient constater les ennuis qui pouvaient provenir de cette thèse aventureuse. L'Anglais en avait profité pour assimiler le christianisme aux religions anciennes.

Ces attaques, paraît-il, ne réussirent qu'à renfoncer les rédacteurs dans leur détermination de lutter en faveur de la thèse traditionnelle. D'autres ecclésiastiques allaient se mettre de la partie. En 1711, l'abbé Banier publiait son *Explication historique des Fables* (35). Quand le P. Tournemine apprit que le Breton travaillait à l'impression du livre, il se montra soucieux: « On est persuadé, écrivit-il dans les *Mémoires* un an avant la parution du livre, qu'il (l'abbé Banier) rendra justice aux auteurs qui ont traité la même matière et qu'il ne profitera pas de leur travail sans les citer » (36). On reconnaît le bon Père à cette pointe de vanité d'auteur. Il rappelait ainsi discrètement sa contribution au problème dans les *Mémoires* de 1702. L'année suivante, il pouvait se flatter de ce que Banier l'avait reconnu parmi ses devanciers; l'auteur avait même admis que le Jésuite lui avait indiqué presque toutes les sources des fables dans son projet (37). L'extrait était extrêmement louangeur. La thèse du plagiat s'amplifiait donc toujours. On continuait à fermer les yeux aux armes redoutables qu'elle donnait aux ennemis de l'Église, ou l'on ne s'en préoccupait pas. Leclerc, entre autres, venait de dénoncer pourtant, lui aussi, les infiltrations platoniciennes dans la théologie des Pères (38).

Le Jésuite Laubrussel fut un des premiers à s'opposer à l'extension de la thèse. Dans son *Traité des abus de la critique en matière de religion* (39), il railla « ceux qui s'occupent à tenter des découvertes dans le pays enchanté des Fables ». Aux *Mémoires*, on se montra piqué de cette insolence: « Sa censure de l'étude de la Fable, répliqua le rédacteur, enveloppe Clément d'Alexandrie, Lactance et Saint Augustin » (40). Pour le moment, chacun restait sur ses positions; mais les assauts lancés contre la thèse apologétique allaient retenir l'attention pendant quelques années. En effet, si Fontenelle avait fait des insinuations que les catholiques pouvaient considérer comme malicieuses, Souverain avait ouvertement renversé les jeux en « platonisant » les évangélistes et les Pères: n'avait-il pas prétendu trouver le dogme de la Trinité dans Platon ?

---

(35) Paris, Le Breton.
(36) *M. de Tr.*, 1710 novembre, p. 2014.
(37) *M. de Tr.*, septembre, p. 1502.
(38) *Ars Critica*, 1706, 3e tome.
(39) Paris, 1710, 2 vol.
(40) *M. de Tr.*, 1711, août, p. 1337-1338.

Dans sa *Réponse aux Oracles de Fontenelle*, le P. Baltus avait eu l'adresse de mettre le doigt sur ce qui était véritablement en cause: le prestige des Pères. C'est contre eux que la machine de guerre était montée. Les incrédules les représentaient comme de bonnes gens qu'une dévotion simple, et un zèle incroyable d'étendre leur religion avaient fait tomber dans une infinité de pièges. Mais le reproche capital était leur attachement aux principes de Platon. Cette accusation avait incité le P. Baltus à prendre leur défense. Dans son attaque contre Fontenelle (1707), il avait, en passant, vigoureusement repoussé cette calomnie, promettant aux lecteurs d'y revenir plus tard, pour faire voir que pas un seul Père n'avait hésité à rejeter Platon et sa philosophie (41).

Il était évident, en effet, que depuis quelques années les incrédules étaient partis en guerre contre le Pères. Leur but était de tenter de confondre la doctrine de l'Église avec la philosophie païenne et d'en faire une doctrine qui, autrefois platonicienne, était ensuite devenue péripatéticienne. Il s'agissait pour eux de réduire les mystères de la foi à des opinions philosophiques. D'où leur grief à l'égard des Pères d'avoir emprunté les dogmes chrétiens aux philosophes païens, surtout à Platon. Jusqu'à Souverain, on n'avait jamais reconnu aux doctrines platoniciennes une action aussi décisive et aussi étendue dans la première évolution de la pensée chrétienne (42). C'était la substance même de la religion nouvelle qu'il prétendait ramener à une source païenne. Il le disait sans ambages: « Tous (les Pères) ne respirent et ne soufflent que le platonisme » (43). Il les accusait formellement d'abord de s'être mis à l'école de Platon, devenu pour ainsi dire leur unique oracle; ensuite, d'avoir sciemment ou inconsciemment porté à la pureté du dogme une atteinte irréparable par l'introduction de fausses conceptions philosophiques. De plus, il tâchait de persuader que la religion chrétienne n'était qu'un mélange de la doctrine de Jésus-Christ et de la philosophie de Platon, et que certains dogmes, qu'on croyait révélés de Dieu même, ne venaient originairement que du platonisme, dont les Pères de l'Église étaient entichés, le croyant conforme à l'Écriture.

Il faut reconnaître que par la teinte religieuse de sa pensée, par son aspiration incessante vers le divin, Platon n'avait manqué à aucune époque d'éveiller l'intérêt des théologiens. Aux premiers siècles, ce sont tour à tour les ennemis et les apologistes de la foi

---

(41) *M. de Tr.*, 1707, août, p. 1398.
(42) M. Stein, *Verhältnis des Platonismus zur Philosophie der christlichen Zeiten*, Göttingen, 1875, p. 27.
(43) Souverain, *Le Platonisme dévoilé*, Cologne, 1700, p. 180.

nouvelle qui l'invoquent. Même de notre temps, son rôle dans l'élaboration de la théologie chrétienne a été tantôt témérairement contesté, tantôt ridiculement exagéré. C'est précisément sur ce terrain qu'au commencement du XVIII^e^ siècle s'éleva cette polémique (44). Les chrétiens auraient dû pourtant s'attendre à ce renversement des rôles; ils avaient si longtemps et si fortement insisté sur la dépendance du platonisme à l'égard de l'Écriture, que le tour de leurs ennemis était maintenant venu de les railler et de profiter de ce rapprochement pour montrer, à l'inverse, que les Pères étaient tributaires de Platon, dans la conception et l'élaboration des mystères et des dogmes.

Le P. Baltus, ayant promis de mettre en pièces cette calomnie, tint parole. Sa *Défense des Saints Pères accusés de Platonisme*, fort savante, niait catégoriquement toute influence platonicienne. La rédacteur n'avait pas de termes assez forts pour louer cette mise au point aventureuse, qui creusait entre les deux rivaux, le christianisme et le platonisme, une séparation profonde, conséquence naturelle d'une inévitable hostilité. Le sujet, de toute évidence, le dépassait. L'extrait était fidèle, sans contribution personnelle, sans aucun contrôle des assertions étranges que le P. Baltus avançait avec autant d'assurance que de témérité. Le rédacteur soutenait la thèse de son confrère en tout: non seulement les Pères n'ont pas été élevés dans la philosophie de Platon, mais il est faux que cette philosophie ait régné dans les premiers siècles de l'Église, affirma-t-il. En outre, les Saints Pères n'ont jamais suivi la philosophie platonicienne sur quelque matière que ce pût être; au contraire, ils l'ont rejetée absolument; ils l'ont condamnée, ils l'ont combattue sur ses points principaux. Il faisait une seule concession: Clément d'Alexandrie avait étudié et enseigné la philosophie païenne, mais sans attachement à la secte de Platon. La philosophie platonicienne n'avait même pas pénétré dans les écoles chrétiennes (45).

Quel service le P. Baltus rend à la religion, s'écrie le rédacteur! Cet ouvrage était nécessaire pour réprimer les insultes des sociniens et des incrédules.

Cinquante ans auparavant, le P. Petau avait pourtant admis une certaine influence de cette philosophie; mais en 1711 le sens critique manquait encore à ces hommes de bonne foi, qui croyaient défendre le christianisme en lui déniant absolument toute dépendance extérieure. Le dogmatisme mal assuré de Baltus dépassait

---

(44) C. Huit, *Le Platonisme en France au XVIII^e^ siècle*, dans *Annales de philosophie chrétienne* 1907, avril, p. 72.
(45) *M. de Tr.*, 1711, avril, p. 582-607.

le but; en se refusant à suivre Petau, il sortait d'une voie où tôt où tard, avec prudence, il faudrait rentrer (46). Ce serait une erreur de prétendre que les Pères ont retrouvé dans le platonisme tout ou partie des doctrines révélées, mais il est indéniable aujourd'hui qu'un certain nombre de docteurs chrétiens en ont subi fortement l'influence: leur vocabulaire et plusieurs thèses de philosophie naturelle portent très nettement leur marque d'origine.

Encore une fois, le P. Baltus ne garda pas longtemps les lauriers de sa victoire. Son confrère Toulousain, le P. Mourgues, rentra en lice, et encore une fois les rédacteurs laissèrent tomber la thèse ambitieuse de Baltus pour celle plus équilibrée de Mourgues. Le rédacteur le reconnaît et rebrousse chemin le plus docilement du monde pour se ranger maintenant du côté du plus fort. La lutte s'engageant entre deux Jésuites, il lui était facile de donner un jugement impartial. « Il amène ses lecteurs, avoue du P. Mourgues le rédacteur, à reconnaître que les Saints Pères ont été platoniciens... sans qu'on puisse inférer que nos dogmes sont des idées platoniciennes » (47). C'était revenir au jugement du P. Petau. Cet aveu préliminaire en facilitait d'autres. En voici un, cependant, qui dut coûter: le rédacteur reconnaissait loyalement que les Pères avaient cru bonnement que les oracles étaient surnaturels, conformément aux préjugés sur l'existance et l'opération des démons, dont le platonisme les avait remplis. Et le rédacteur donnait un dernier compliment à l'auteur:

« Il ne restait pour confondre Van Dale, qu'à le convaincre d'avoir faussement imposé aux Pères la créance de la subite cessation des oracles aux temps de la naissance de Jésus-Christ: la conviction est parfaite » (48).

Fontenelle n'était pas en droit d'en demander davantage. Son « amusement de jeunesse », qui avait donné tant de peine aux théologiens, sortait indemne de la lutte. La bénédiction du P. Mourgues effaçait tout souvenir des cris d'alarme de l'aventureux Baltus.

Il est intéressant de noter qu'après cette mise au point du P. Mourgues, le Bénédictin Calmet revint sur le problème de l'origine des fables. Cette fois, il donnait la main au Jésuite Laubrussel,

---

(46) R. Arnou, *Le platonisme des Saints Pères*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 2390 sq.

(47) M. Mourgues, *Plan théologique du paganisme*, Toulouse, 1713, *M. de Tr.*, 1713, mai, p. 836.

(48) *M. de Tr.*, 1713, mai, p. 838.

dont les railleries sur une thèse chère aux apologistes avaient indigné les rédacteurs. Dom Calmet semble le premier catholique au XVIIIe siècle qui ait étudié le problème d'une façon systématique, et qui ait douté sérieusement de l'influence de l'Écriture sur les poètes. Il ne se contente pas de dire, comme tant d'autres, que Tertullien et Saint Augustin, par exemple, avaient traité de la thèse du plagiat; mais il donna des citations où Tertullien faisait douter qu'il l'ait crue; Lactance avait montré de son côté que ces rencontres d'idées pouvaient s'expliquer sans qu'on accusât les païens d'être plagiaires. En somme, Calmet trouvait la thèse fort douteuse (49). Le P. Tournemine était assez honnête pour reconnaître « que personne n'a traité cette question avec autant d'exactitude... ni décidé si sagement ». Les apologistes perdaient donc un atout; mais un atout qui avait conduit à jeter des doutes sur la priorité de la révélation judéo-chrétienne ne méritait pas qu'on pleurât sa perte.

Dès lors, la parole était à Fontenelle. Son *Origine des Fables*, qui est de 1724, empruntait le titre que le P. Tournemine, son ami, avait donné à son propre projet en 1702. Dans un langage subtil, dont la vraie pensée était cachée aux yeux de la foule, et aperçue uniquement par les esprits clairvoyants, il expliquait « comment il était fatal qu'il n'y ait, à l'origine des peuples, qu'erreurs grossières et absurdités, et qu'ainsi toutes les croyances traditionnelles, bien loin de mériter le moindre respect, ne doivent amener sur les lèvres du philosophe qu'un sourire de pitié et de mépris » (50). Le merveilleux n'existait donc pas; il n'était que le produit de l'ignorance et de la stupidité crédule des hommes (51).

Les Jésuites y ont-ils vu clair ? A cette date, le P. Tournemine n'était plus directeur des *Mémoires ;* il n'était donc plus là pour défendre son ami ou pour l'excuser. De toute façon, les rédacteurs prirent le parti de n'en rien dire, sauf pour signaler que « Brunet au Palais a réimprimé les *Œuvres* de M. de Fontenelle en trois tomes » (52). L'opuscule se trouvait au deuxième tome.

La thèse du plagiat n'était cependant pas morte. Elle offrait

---

(49) *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, *Les Proverbes*, Paris 1713, *M. de Tr.*, 1718, novembre, p. 804.

(50) MAIGRON, *Fontenelle, l'homme, l'œuvre, l'influence*, Paris, Plon, 1906, p. 408-409.

(51) *Ibid.*, 252.

(52) *M. de Tr.*, 1724, avril, p. 767.

encore, semble-t-il, trop d'avantages faciles aux apologistes. Six ans après l'étude de Fontenelle, de Lauveur reprenait la thèse de Huet, mais sans faire aucune allusion au travail de Fontenelle (1730): Saturne et Janus étaient Noé et Adam; Jupiter était Cham; Pluton était Sem; Minerve était le Verbe... Ici, le rédacteur s'inquiéte: « Conjecture hardie; dit-il, « Ceux qui veulent des démonstrations complètes, ajouta-t-il, ne trouveront pas toujours leur compte dans cet ouvrage » (53). La réserve était discrète, mais claire. Il précisa davantage: « Donner simplement un extrait d'un ouvrage, ce n'est pas adopter le système de l'auteur. Nous laissons le jugement au public ».

Trois ans plus tard (1733), l'année de la première édition des *Lettres Philosophiques* de Voltaire, un Français faisait imprimer à Paris même un ouvrage où il retournait audacieusement contre les catholiques la thèse du plagiat: Michel de Toul, dans son *Histoire des premiers Babyloniens avant le déluge*, montrait que la conformité de l'histoire des Babyloniens avec celle des juifs ne donne aucun lieu de douter qu'elle n'ait servi de modèle à l'Histoire des Juifs sur l'origine du monde, et sur les dix générations jusqu'au déluge... » (54). Le rédacteur cria au blasphème: « Étrange et dangereux paradoxe:... Rien de plus injurieux à l'histoire sacrée de Moïse » (55). Il est plutôt étrange qu'il ne se soit pas attendu à ce renversement des positions. Toland avait pourtant indiqué quel usage les incrédules pouvaient faire de cette théorie du plagiat. Aussi, quand l'abbé Gédoyn resassa en 1734 la théorie de Huet, le rédacteur protesta: « Il semble que tous ces rapports de l'Écriture avec la Fable prouvent assez peu... Ne peut-il pas être arrivé en différents lieux des choses assez semblables ? » (56).

On comprend que Huet ait vu en cet argument une preuve subsidiaire du christianisme (57). En somme, les païens n'avaient été que des copistes imparfaits de la Vérité. Mais, en 1734, on était arrivé au moment où cette position n'était plus tenable. Les catho-

---

(53) *Conférence de la Fable avec l'histoire sacrée, où l'on voit que les grandes fables, le culte et les mystères du paganisme ne sont que des copies altérées des historiens, des usages et des traditions des Hébreux.* Paris, 1730, *M. de Tr.*, 1730, juillet, p. 1267.

(54) Paris, 1733, *M. de Tr.*, 1733, septembre, p. 1618.

(55) *Ibid.*, p. 1619, 1634.

(56) *Histoire des empires*, 1734, *M. de Tr.*, 1734, juillet, p. 1310.

(57) *Démonstration évangélique*, 1679, p. 112.

liques eux-mêmes, comme Michel de Toul, en tiraient « d'étranges paradoxes ». A la suite de Dom Calmet (1713), les rédacteurs avaient abandonné la théorie, ou l'avaient considérée comme « fort douteuse ». Mais elle présentait trop d'appâts faciles aux apologistes, qui ne songèrent pas encore à la laisser définitivemente de côté.

## Influence des philosophes païens

Il est remarquable que même à la date de l'*Origine des Fables* (1724), les incrédules en France ne se font pas bruyants dans leurs attaques. La défiance à l'égard de l'autorité et des préjugés est encore polie, et très éloignée de ce qu'elle sera au moment du premier grand fait d'armes de Voltaire avec ses *Lettres Anglaises*.

Elle n'est pas encore ce scepticisme arrogant qui va s'exercer contre toutes les vérités religieuses. Le trait frappant du nouvel esprit critique, que Bayle a retrouvé et que Fontenelle a mis à la mode, c'est la revendication de l'indépendance du jugement à l'égard des doctrines traditionnelles, autoritaires et formalistes, l'impatience des règles imposées et des réponses toutes faites que les Jésuites, entre autres, ne cessaient de répéter. Mais cette revendication accepte les tempéraments d'une réserve prudente; cette impatience garde le sens et le goût de la mesure, et s'en fait même un ornement.

Ce qui guidait toujours les rédacteurs de cette période c'était la doctrine des Saints Pères. Il ne fallait pas s'écarter d'elle, ni franchir les limites qu'ils avaient fixées. Or, nous l'avons déjà vu, on était arrivé à une époque où les libertins se plaisaient à signaler ce que ces mêmes Pères avaient emprunté aux philosophes païens. Devant ce mouvement iconoclaste d'une part, et de l'autre devant l'insistance réitérée des Jésuites: « On doit respecter les Saints Pères et déférer à leur autorité » (58), la réaction des esprits éclairés était facile à prévoir. Leur respect se portait de préférence vers les païens, pillés, à ce qu'ils croyaient, par les Pères.

Les rédacteurs se sont plaints à plusieurs reprises de cet engouement pour la doctrine des sages antiques : « On recueille jusqu'aux moindres parties de leur morale... on en fait des aigles » (59). Le cardinal de Polignac aussi s'en émut. Il songea même à réfuter Lucrèce, mais en vers (60). Les rédacteurs prétendirent avoir hâte

---

(58) *M. de Tr.*, 1713, août, p. 1314.
(59) *M. de Tr.*, 1720, mai, p. 816.
(60) *Anti-Lucrèce, Exorde et un fragment* dans *Mémoires de littérature*, Amsterdam, t. 1, p. 413.

de le voir achever son œuvre qui devait asséner un coup mortel à cette philosophie (61).

Un an après la publication de la première partie de l'*Anti-Lucrèce* du cardinal, un Italien, Marchetti, imprima à Londres son *De Tito Lucretio Caro* (62). Le P. Tournemine en ressentit un profond émoi: « Je n'ai garde de blâmer, dit-il, les sages précautions qu'on a prises en Italie pour empêcher que cette version n'y fût imprimée et ne tombât indifféremment entre les mains de ceux qui n'auraient rien à craindre d'un poison caché sous les fleurs, et de ceux à qui ce poison serait probablement funeste » (63). Marchetti aurait mieux fait de réfuter Lucrèce au lieu de le traduire, ajouta-t-il. Mais il y avait toujours un contre-poison infaillible, dit le Père en concluant: c'était la *Démonstration de l'existence de Dieu* par Fénelon (64).

Ce n'était pas la première fois qu'on entreprenait de traduire le poème de ce disciple d'Épicure; mais aujourd'hui l'accueil qu'on réservait à sa doctrine traduisait bien l'esprit du siècle. Le fait que le P. Tournemine ait laissé paraître son inquiétude indiquait que le poète latin offrait au lecteur autre chose qu'un simple délassement esthétique. On craignait donc son influence. Trois ans plus tard (1721) c'était le *De natura deorum* de Cicéron qui entrait en scène, traduit cette fois par un homme d'Église, un ancien Jésuite, l'abbé d'Olivet (65). Aux *Mémoires*, le P. du Cerceau s'en troubla: La dernière traduction de ce traité date de plus de soixante ans, observa-t-il; après une indifférence de tant d'années, voilà tout d'un coup que les traducteurs se réveillent tous ensemble, comme s'ils s'étaient donné le mot, et viennent se présenter en foule pour la traduction d'un ouvrage qu'ils avaient si longtemps négligé ou... redouté. Six traductions nouvelles, ajouta-t-il, sont sur le point de paraître (66).

Ce fait seul avait de quoi étonner le Jésuite. La cause de cet enthousiasme n'était que trop claire. Malgré les beaux passages du traité, le rédacteur se demanda s'il étail bien à propos de mettre entre les mains de tout le monde, en le traduisant, un ouvrage qui semblait mener insensiblement à l'athéisme ou du moins à un esprit d'indifférence et d'incertitude en matière de religion (67).

---

(61) *M. de Tr.*, 1718, mars, p. 393.
(62) Londres, 1717.
(63) *M. de Tr.*, 1718, mars, p. 386.
(64) *Ibid.*, p. 393.
(65) *Entretiens de Cicéron sur la Nature des Dieux*, Paris, 1721.
(66) *M. de Tr.*, 1721, novembre, p. 2022.
(67) *Ibid.*, p. 2019.

## Érasme

Ce n'était pas la première fois qu'un homme d'Église portait la marque de l'esprit du siècle. N'était-ce pas le cas de l'abbé Marsollier qui avait pris la défense d'Érasme ? (68). A l'époque, cela dénotait une sérieuse indépendance d'esprit: on croyait que cet humaniste Hollandais avait tenu le milieu entre Luther et l'Église catholique. Aussi attaquait-on de tous côtés son apologiste, qui avait prétendu que les sentiments d'Érasme étaient conformes à ceux de l'Église. Le rédacteur observa un peu malicieusement: « On déclarait par là que c'était une chose à prouver » (69). Mais il se contenta de renvoyer le lecteur à la réfutation rédigée par le P. Tournemine lors de la parution du livre de Marsollier (70). Les principaux griefs faits par le Jésuite étaient, évidemment, qu'Érasme n'avait témoigné qu'indifférence pour la religion, qu'il avait perverti l'Écriture par ses explications téméraires, obscurci la tradition par les excès de sa critique, trahi la foi par ses ménagements (71). Réquisitoire sévère que les temps ont beaucoup nuancé; mais au XVIII[e] siècle, le savant Hollandais avait encore peu d'amis. C'était donner la main aux libertins que prendre la défense de celui qui n'avait fait qu'écouter sa raison, au mépris, croyait-on, de toute autorité.

Quand un rédacteur des *Mémoires* fit allusion au premier des ouvrages déistes de Toland: *Christianity not Mysterious* (72), Mathieu Marais écrivit dans son *Journal :* « Les bons Pères, à quoi pensent-ils d'instruire le public d'une telle nouveauté » (73): L'esprit avait changé en 1734; on avait alors l'habitude des ouvrages hardis. Aussi les rédacteurs n'hésitèrent pas à analyser les *Nouveaux Essais de la bonté de Dieu* d'un autre déiste anglais, Chubb. Il ne faudrait toutefois pas s'attendre à une réfutation très serrée: « Réduire le déisme à lui-même et l'exposer au grand jour, c'est assez le réfuter », observa le rédacteur (74). Le déisme ? c'est une religion «dont toute la théologie, souligna-t-il, se trouve réduite à une morale purement humaine ».

« M. Chubb veut une religion dont la connaissance soit l'effet d'une découverte naturelle proprement dite. Où en serions-nous si la religion

---

(68) *Apologie d'Érasme*, Paris, 1713.
(69) *Critique de l'Apologie d'Érasme de M. l'abbé Marsollier*, 1723, *M. de Tr.*, 1723, mars, p. 507.
(70) *M. de Tr.*, 1714, juin, p. 954-972.
(71) *Ibid.*, p. 970.
(72) *M. de Tr.*, 1708, octobre, p. 1462.
(73) *Journal et Mémoires*, (p. M. de Lescure), Paris, Didot, t. 1, p. 116.
(74) *M. de Tr.*, 1734, octobre, p. 1737.

devait être pour chaque particulier le fruit d'une découverte? Il faut de la foi, de la soumission, de la docilité et moins de philosophie et de raisonnement » (75).

Le mouvement libertin se faisait toujours plus arrogant. Voltaire venait de faire paraître ses *Lettres* qui éclatèrent comme un coup de tonnerre. Et les rédacteurs murmuraient toujours: la foi! moins de raisonnement! Or, leurs adversaires ne songeaient ni à se soumettre, ni à cesser de raisonner.

---

(75) *Ibid.*, p. 1744.

## Chapitre III

# LES MÉMOIRES ET LES RITES CHINOIS

Si les *Mémoires* allaient servir à la défense de la religion en louant, sans grand esprit critique, les efforts des apologistes chrétiens, et en cherchant à neutraliser les attaques ouvertes ou sournoises des incrédules, ils étaient aussi destinés à servir d'auxiliaire aux Jésuites contre toutes les atteintes, fussent-elles d'ordre plus personnel. Or, au moment de la parution du premier numéro, les Jésuites venaient de subir un échec retentissant: l'Assemblée générale du Clergé de 1700, à l'instigation de Bossuet, avait flétri plusieurs de leurs casuistes, et censuré leur molinisme et leur probabilisme (1); et la Faculté de théologie de la Sorbonne entreprenait de les censurer sur la question des rites chinois.

Ce problème complexe, qui débordait infiniment l'accusation de permettre aux convertis chinois d'offrir de l'encens aux mânes de leurs ancêtres, enveloppait toute la théologie missionnaire de l'Ordre. On s'explique que les Jésuites, convaincus de la validité de leur thèse, aient eu recours à de nombreuses échappatoires, vis-à-vis de Rome comme vis-à-vis de la Sorbonne, afin de pouvoir continuer un apostolat dont les fruits étaient si abondants. Les *Mémoires* étaient donc appelés à leur prêter main forte devant l'opinion publique.

On a accusé les Jésuites d'avoir appris des jansénistes l'art de faire des distinctions toutes en leur faveur. On aurait préféré en effet les voir manifester une soumission un peu plus ouverte, et plus semblable à celle qu'ils réclamaient des jansénistes. Il leur était toutefois permis de se demander s'ils n'avaient pas affaire à une machine de guerre montée contre eux. Après avoir travaillé dans la paix pendant de nombreuses années, et après avoir reçu le *placet* de Rome sur leur façon d'envisager les coutumes particulières des Chinois, on comprend leur désarroi en entendant dire tout-à-coup que leurs méthodes encourageaient l'idolâtrie. Ne devaient-ils pas tenir compte des jalousies suscitées par leur succès missionnaires, du rôle joué par les jansénistes et les gallicans, qui avaient juré leur perte ? De plus, les revirements mêmes de Rome dans ses décisions indiquaient qu'ils se trouvaient en présence de faits, où il

---

(1) *Procès-verbal de l'Assemblée de* 1700, t. 6 de la collection générale; *Journal de l'abbé Le Dieu*, 20 septembre, 28 septembre 1700.

leur était permis de jouer les probabilités. Un savant aussi éminent que Mathieu Ricci avait estimé, après de patientes études, que les pratiques nationales étaient exemptes de superstition et d'idolâtrie; et maintenant ils voyaient intervenir dans le débat, à côté de missionnaires aptes à se faire une opinion motivée, des jansénistes et des docteurs de Sorbonne. On comprend donc leur hésitation à croire que les honneurs rendus à la mémoire de Confucius et le culte des ancêtres ne fussent pas purement commémoratifs.

Il serait toujours exagéré de ne voir dans l'opposition des missionnaires qu'une hostilité dévote et farouche contre les Jésuites, leurs rivaux en Chine. Leurs cris indignés ne pouvaient être motivés par la seule jalousie: les condamnations romaines portant sur la tactique des Jésuites montrent la complexité du problème.

Telle que cette querelle se déroule en 1700, devant la Sorbonne, elle dépasse de beaucoup les rivalités entre les deux partis hostiles: sur la question des rites, qui perdait de son intérêt en France, s'était greffé le problème de l'athéisme (2). En effet, à cette époque, s'appuyant sur des faits fournis par la partie adverse, Bayle prétendait que l'athéisme foncier des Chinois réduisait à rien l'argument du consentement universel pour prouver l'existence de Dieu. Rien d'étonnant que les Jésuites aient insisté outre mesure sur le théisme authentique des Chinois. D'autre part, les jansénistes, soutenus sur ce point par Bossuet, en profitaient pour agiter une querelle théologique débattue depuis longtèmps: la question du salut des infidèles. Avec une sévérité toute augustinienne, ils condamnaient au feu éternel ces païens qui, malgré d'incontestables vertus, n'avaient pas eu la foi en Jésus-Christ. Nouvel embarras des Jésuites, dont la tradition théologique, moins cruelle sur ce point, ne leur permettait pas dans leurs réponses aux néophytes chinois, de vouer sans discrimination les âmes de leurs ancêtres aux flammes éternelles. L'enjeu était donc considérable, et en France, vis-à-vis des incrédules qui se faisaient une nouvelle arme de l'athéisme des Chinois, et en Chine, vis-à-vis des païens qui acceptaient difficilement la damnation globale de leurs ancêtres. Les *Mémoires* se devaient de participer au combat pour affirmer la licéité des rites et le théisme des Chinois.

Peu de temps après leur fondation, ils prennent prétexte de deux lettres, écrites en faveur de leur thèse, par un auteur trop

---

(2) V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France*, Paris, 1932, p. 103. L'auteur est excellent sur les faits de la querelle des rites; mais se méprend étrangement quand il tente d'interpréter la théologie des Pères, surtout sur la question du salut des infidèles et de la grâce. Voir Davy dans *Recherches de Science Religieuse*, 1950, p. 382.

modeste pour les signer, et imprimées à Cologne pour tâcher de contrecarrer la thèse de la Sorbonne. Confucius n'est pas vénéré en Chine comme un dieu, et le rédacteur cite le témoignage que vient de donner l'Empereur de la Chine « qui ne pouvait pas se tromper dans une chose si publique et si commune » (3). Quant au culte des ancêtres, il relève avec insistance que d'après le plus ancien de tous les cérémoniaux, qui fait loi dans l'Empire, « il est expressément défendu de rien demander aux ancêtres, même dans les cérémonies les plus solennelles qu'on fait à leur honneur ».

Il sentait bien cependant que peu de lecteurs s'en tiendraient au témoignage de l'Empereur. Il fallait donner un argument, non plus historique, mais théologique, qui pût autoriser à poursuivre dans la ligne qu'on s'était tracée. Une brochure, toujours anonyme, allait permettre aux *Mémoires* de se placer sur ce terrain. Le P. Tournemine, qui venait de prendre la direction du *Journal*, propose une solution reposant sur un principe de morale qui avait reçu droit de cité à l'Assemblée du clergé de 1700: « Les chrétiens en Chine pratiquent des cérémonies qu'ils croient civiles, et elles le sont en effet suivant l'opinion la plus probable et la mieux autorisée » (4). Il eût été imprudent de faire jouer la simple probabilité, dont les Jésuites français de l'époque étaient pourtant de chauds partisans. En adoptant le probabiliorisme, prôné par l'Assemblée, le rédacteur tentait de désarmer ses contradicteurs. Bien plus, il avançait qu'il n'était «tout au plus que douteux» que ces cérémonies fussent d'un caractère religieux; et il renchérissait habilement:

« En interdisant ces cérémonies aux Chinois, on met un obstacle invincible à la propagation de la foi: ce qui est un très grand mal et un mal certain. Or, la prudence chrétienne demande que dans la nécessité de choisir, entre deux partis, à l'un desquels il y a un mal certain attaché, et à l'autre un mal tout au plus douteux, on tolère le mal qui est seulement douteux pour ne pas tomber dans celui qui est certain » (5).

Mais, les prêtres des Missions Étrangères prétendaient justement le contraire: même si les cérémonies n'étaient pas évidemment superstitieuses, il suffisait qu'elles fussent douteuses pour qu'il fallût les interdire. Le rédacteur ripostait que cet argument était opposé à la règle de la Sacrée Congrégation, laquelle a re-

---

(3) *Contradictions sur les faits contre ceux qui attaquent aujourd'hui les cérémonies de la Chine*, Cologne, 1701, *M. de Tr.*, 1702, mars, p. 142.

(4) *Réponse aux nouveaux écrits des Messieurs des Missions Étrangères contre les Jésuites*, 1702, *M. de Tr.*, 1702, juin, p. 114.

(5) *Ibid.*, 123.

commandé de ne rien changer dans les coutumes des peuples, auxquels on annonce l'Évangile, « a moins que ces coutumes ne fussent très évidemment contraires à la foi chrétienne ou aux bonnes mœurs ». Et il remarquait triomphalement: « C'est sur cette maxime qu'Alexandre VII a porté le décret qu'on observe depuis près de quarante ans à la Chine » (6). Et il concluait:

« Il s'agit de savoir si ces honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux morts sont dans l'esprit des Chinois des actes de religion ou des honneurs purement civils. L'Empereur, qui est en même temps le chef de la religion de l'État, déclare solennellement qu'on ne rend ces honneurs à Confucius et aux morts que par reconnaissance pour la doctrine ou la vie qu'on a reçue d'eux; qu'on ne leur demande rien, et qu'on ne croit pas que leurs âmes soient présentes dans les petits tableaux devant lesquels on leur rend ces honneurs » (7).

Cette argumentation ne devait convaincre que les partisans des rites chinois, car on pouvait facilement soupçonner une manœuvre des Jésuites, qui auraient soufflé ces paroles à l'Empereur. Ils perdaient donc pied sur la question de cérémonies; et à partir de ce moment, dans les *Mémoires*, ce qui retiendra davantage l'attention des rédacteurs, ce sera le problème du théisme des chinois, et celui de leur connaissance du vrai Dieu. Si la tradition théologique des Jésuites ne les mettait pas du côté de ceux qui exigeaient pour le salut la foi explicite en Jésus-Christ, et s'ils trouvaient inacceptable la thèse d'Arnauld, que Dupin venait de publier (8), ils travaillaient sans relâche à répandre l'idée du théisme authentique des Chinois. Le centre de gravité du problème s'était donc déplacé d'une question de morale, la licéité de certaines cérémonies, à une question théologique: les Jésuites ont-ils raison de prétendre que les infidèles chinois ont pu et peuvent se sauver ? Tout dernièrement encore, les docteurs de la Sorbonne avaient étudié minutieusement les livres du P. Le Comte, où était défendue la foi implicite au Christ comme suffisante, et le 18 octobre

(6) *M. de Tr.*, 1702, juin, p. 122.
(7) *Ibid.*, p. 126.
(8) Arnauld, *De la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé, où l'on examine si les païens et les philosophes qui ont eu la connaissance d'un Dieu et qui ont moralement bien vécu, ont pu être sauvés, sans avoir la foi en Jésus-Christ*, Paris, 1701, 2 vol. Le traité se trouve au tome X des *œuvres* d'Arnauld. Le janséniste tirait cette conclusion: le salut n'est possible qu'à ceux qui participent aux grâces spéciales; mais comme ces grâces spéciales font défaut à ceux qui n'ont pas explicitement la foi au Christ médiateur, les païens sont irrémédiablement damnés en bloc. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, p. 328.

1700, ils condamnaient sévèrement cette proposition (9). Ce qui peut expliquer pourquoi on ne trouvera rien de très précis dans les *Mémoires* sur le salut des infidèles. Après la censure de la Sorbonne, c'était là un sujet à éviter.

Attaqués de toutes parts, les Jésuites prirent le parti de présenter leur cause devant l'opinion publique: c'est ce qui inspira la publication, à partir de 1702, de leurs *Lettres édifiantes et curieuses*. Contrairement à ce que l'on a souvent répété, ces *Lettres* n'étaient pas destinées à faire œuvre de propagande en faveur des rites chinois, si ce n'est très indirectement; dans ces nombreux volumes, on rencontre peu d'allusions à la question, car le but des *Lettres* était plutôt d'éclairer l'opinion sur l'immense travail missionnaire dirigé par les Jésuites dans la plupart des pays non-évangélisés. Chaque année, les *Mémoires* rendent fidèlement compte de cet apostolat, mais sans y introduire aucun plaidoyer, impersonnellement (10). Les faits étaient suffisamment éloquents.

Mais le P. Tournemine ne perdait jamais aucune occasion pour confirmer la thèse des missionnaires sur le théisme de bon aloi des Chinois, allant jusqu'à insinuer que leur connaissance du vrai Dieu aurait bien pu leur être transmise par les descendants de Noé. En 1704, à la veille d'une nouvelle condamnation, de Rome cette fois (11), il publiait dans les *Mémoires* un long extrait d'une lettre du P. Bouvet à Leibniz, que le philosophe allemand avait eu l'amabilité de lui communiquer (12). Résidant à Pékin, ce Jésuite avait cru trouver une certaine conformité entre l'arithmétique binaire, que venait d'imaginer Leibniz, et les coua ou figures symboliques qui constituaient la base inintelligible des connaissances chinoises. C'était le système de Fo-hü, fabriqué, il y avait plus de 4.600 ans si on en croyait la chronologie chinoise; c'était par conséquent le monument le plus ancien qui fût sur terre (13).

On sait que, au XVII[e] siècle, les Lettrés chinois avaient abandonné le boudhisme pour un agnosticisme foncier relativement à l'âme et la vie future; c'est ce qui faisait dire qu'ils étaient athées; l'évidence de ces tendances agnostiques était trop claire pour per-

---

(9) *Censures de la Faculté de théologie de Paris portées contre les propositions extraites des livres intitulés : Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine*, Paris, 1700.

(10) *M. de Tr.*, 1703, février, p. 229; août, p. 1816; 1704, février, p. 279; mars, p. 468, etc.

(11) *Ex quo singulari*, bulle qui interdisait les rites chinois.

(12) *Extrait d'une lettre écrite à M. Leibniz*, par le P. Bouvet, Pékin 1701, *M. de Tr.*, 1704, janvier, p. 28-164.

(13) *M. de Tr.*, 1704, janvier, p. 147.

mettre aux Jésuites de chercher trop à le nier. Ils poussèrent donc leurs recherches jusqu'à étudier les canons originaux du confucianisme; ils examinèrent même les classiques chinois et crurent trouver des indices que, dans les siècles passés, les Chinois avaient vécu sous l'influence d'un monothéisme qui ressemblait beaucoup à celui des Juifs. Un petit groupe, que Fréret appela les Figuristes, sous la direction du P. Bouvet, alla plus loin et chercha un contact vital entre le christianisme et la religion chinoise ancienne. D'après eux, Japhet, l'aîné des fils de Noé, aurait occupé le nord-est de l'Asie, et aurait pris l'ancienne loi avec lui. Avec le temps cette loi se corrompit et perdit son identité, mais on pouvait encore en trouver des traces dans la tradition chinoise. Ainsi le P. Bouvet pouvait-il écrire à Leibniz:

« Je dois faire remarquer que ce philosophe (Fo-hü) a dû, pour faire recevoir sa doctrine, avoir égard à l'ordre de la création, dont la connaissance devait encore être très distincte et universelle de son temps, auquel les enfants de Noé étaient encore vivants ou étaient morts depuis peu de temps » (14).

Avec cette théorie préconçue, Bouvet examina les classiques chinois et y trouva nombre de références à la loi que le christianisme connaît dans la forme de la tradition juive. Il prétendit même trouver dans le livre des Rites, l'*Unité Trine*, principe de ciel et de la terre (15). Et il concluait:

« Vous ne serez peut-être pas fâché d'avoir l'analyse de quelques-uns des jéroglyphes qui sont employés depuis plus de 4500 ans par les philosophes de cet Orient pour marquer le souverain être qu'ils ont connu et adorent aussi clairement du moins que les autres philosophes de toutes les nations, excepté les chrétiens et les Juifs » (16).

On aura remarqué le correctif introduit par le P. Bouvet, ou, plus probablement par le rédacteur des *Mémoires :* depuis la censure de la Sorbonne, provoquée par le scandale à l'idée que des païens pussent conserver une connaissance du vrai Dieu aussi parfaite que celle du peuple élu, on insiste sur le fait que celle des Chinois, malgré sa pureté, n'approchait pas celle qu'avait conservée le peuple de Dieu.

Ces témoignages, que le P. Tournemine exploitait dans les *Mémoires*, appuyaient la thèse qu'au début la religion chinoise

---

(14) *M. de Tr.*, 1704, janvier, p. 147.
(15) *M. de Tr.*, 1704, janvier, p. 147.
(16) *Ibid.*, p. 159.

avait été monothéiste. En distinguant soigneusement le confucianisme, qui représentait le reste de l'ancienne loi, des fausses sectes de Taoisme et du Boudhisme, les Figuristes s'étaient ingéniés à faire voir l'ancienne pureté du culte chinois, étant donné l'origine si respectable du confucianisme. Les confucianistes modernes n'étaient donc pas des athées, puisque leur religion avait une source commune avec le christianisme.

Mais une difficulté très importante surgissait, qui entravait le progrès de cette thèse en France; en insistant sur la validité de ces monuments chinois, anciens d'au moins 4600 ans, il s'attaquaient à la chronologie de l'Écriture. En effet, même le P. Petau n'avait pas osé étendre au delà de 3984 années l'ère entre la création et la venue de Jésus-Christ; d'autre part, en demeurant fidèle à la tradition biblique, les Jésuites devaient forcément douter de l'authenticité de ces canons qu'ils louaient chez les Chinois. On se rappelle l'expédient des Jésuites en Chine pour ne pas blesser les Chinois en doutant de leur chronologie; ils s'en tenaient à la chronologie de la Septante qui permettait de compter 5508 années avant l'ère chrétienne. En France où l'autorité de la Vulgate seule était en honneur, il fallait trouver un accommodement. Dans les *Mémoires*, le Père Tournemine s'y prêta (17). Aussi, quelques mois avant de publier la lettre du P. Bouvet, qui exigeait au moins 4600 années pour l'histoire de Chine, il fit des conjectures sur la chronologie de la Vulgate pour allonger l'ère avant Jésus-Christ jusqu'à 4890 années: les monuments anciens l'exigeaient, disait-il, sans préciser qu'il s'agissait de la Chine (18). Trois mois plus tard, dans l'extrait de l'*Abrégé du Vieux Testament* de Whiston, qui ne songeait pas à étendre la chronologie au delà de 4003 années précises, le P. Tournemine remarquait: « la chronologie des Chinois ne l'embarrasse pas » (19). On voit bien qu'elle l'embarrassait, lui. Sa conjecture avait pour but de concilier la Vulgate avec les monuments chinois. Six mois plus tard, ayant préparé le terrain par cette hypothèse qui rendait acceptables les recherches du P. Bouvet à Pékin, il lançait la lettre du P. Bouvet, qui, précisément exigeait au moins 4600 années pour la chronologie chinoise. Cependant la manœuvre du P. Tournemine n'échappa pas à l'attention des ennemis de la thèse (20), qui eurent peu de peine à démolir

(17) *Conjecture du P. Tournemine sur l'origine de la différence du texte hébreu de l'édition Samaritaine et de la version des Septante dans le calcul des années des anciens patriarches; M. de Tr.*, 1703, mars, p. 452.
(18) *Ibid.*, p. 452.
(19) *M. de Tr.*, 1703, juin, p. 1092.
(20) *M. de Tr.*, 1703, août, p. 1388 sq.

sa conjecture fantaisiste, que nous examinerons dans un autre chapitre.

Quelques mois plus tard, Rome condamnait de nouveau les rites chinois (21). Le silence se faisait dans les *Mémoires*. Mais les libelles anonymes continuaient à circuler. Autre condamnation romaine au lendemain de l'*Unigenitus* (22). Dans les *Mémoires* on ne relève qu'une allusion « aux calomnies que les passions visibles ont fait publier contre la chrétienté de la Chine » (23). En 1720 le légat Mezzabarba envoyait à l'Empereur de Chine le texte de huit permissions qui exemptaient à peu près complètement de l'application des règles contenues dans la condamnation de 1715. Nouvel enthousiasme dans les *Mémoires*. Certains prodiges célestes paraissaient même favoriser la thèse des Jésuites: en effet, que devait-on dire des phénomènes qui avaient paru dans le ciel en trois différentes provinces de la Chine en 1718, 1719 et en 1722 ? « Des croix lumineuses environnées d'étoiles brillantes y ont été aperçues d'une infinité de peuples chrétiens et infidèles » (24). Convaincus de l'appui accordé par le ciel à leur cause, les rédacteurs abordèrent de nouveau la question du théisme, même évangélique, de leurs Chinois; cette fois, c'était un Père Franciscain qui leur donnait un appui inespéré: « Des monuments trouvés montrent que l'Évangile a été prêchée anciennement dans cet Empire, que la religion chrétienne y était connue et pratiquée dans des siècles plus reculés qu'on ne le croit d'ordinaire »; en effet, le Franciscain Castorano avait trouvé une médaille avec l'image du Sauveur, frappée sous Tai Ping. Même s'il y avait eu deux Tai Ping, un en 266, l'autre en 536, l'évangélisation de ces païens était ancienne: « L'évangélisation a donc été prêchée aux Chinois à cette époque. Ainsi les médailles et les saintes images étaient l'objet d'un culte et de la vénération des fidèles » (25). De là à conclure à la licéité de la vénération des tablettes des Chinois modernes, il n'y avait qu'un pas. Le lecteur était libre de tirer lui-même cette conclusion.

Si les *Mémoires* persistaient à convaincre leurs lecteurs du théisme des Chinois, un an plus tard, ils abandonnaient leur lutte en faveur des rites chinois. Dans un langage très nuancé, le rédacteur avouait que les Jésuites et ceux qui les appuyaient en cette matière avaient pu acquérir « de nouvelles lumières sur les cérémonies chinoises, reconnaître avec raison qu'il s'étaient mépris

---

(21) *Ex quo singulari*, 1704.
(22) *Ex illa die*, 1715.
(23) *M. de Tr.*, 1715, juillet, p. 1171.
(24) *M. de Tr.*, 1724, octobre, p. 1784.
(25) *M. de Tr.*, 1724, octobre, p. 1791.

et revenir contre leur premier sentiment » (26). C'était là un aveu qui dut réjouir les ennemis des missionnaires. Le rédacteur s'en prenait à ceux qui avaient dénoncé à Rome « les seuls Jésuites sur des chefs d'accusation qui enveloppaient la mission presque entière, et les accusateurs eux-mêmes ». D'ailleurs, les missionnaires avaient été « nécessités et autorisés à prendre le parti dont on leur faisait un crime ». La question des rites chinois ne devait plus être soulevée dans les *Mémoires* (27).

---

(26) *M. de Tr.*, 1725, octobre, p. 1888.

(27) En 1939, la Sacrée Congrégation de la Propagande de la foi permettait aux chrétiens en Chine la pratique des rites. Elle ne se prononçait pas sur le passé; elle trouvait simplement licite la pratique des rites chinois dans les conditions actuelles. Voir l'*Osservatore Romano* des 18-19 décembre 1939: « L'Istruzione nè giudica nè meno sconfessa il passato; essa constata semplicemente quali sono le presenti condizioni di fatto in Cina e ne deduce le legittime consequenze ».

Chapitre IV

# LA DÉFENSE DE L'ÉCRITURE SAINTE

## Attitude libérale des rédacteurs

Si au temps des Réformateurs on avait épargné le texte de l'Écriture, Spinoza avait montré, en 1670, après l'avoir soumis à une critique sévère, que le *Pentateuque*, par exemple, était de divers auteurs et avait été l'objet de remaniements et d'interpolations au cours des âges. Ces révélations inattendues troublèrent la conscience chrétienne. Malgré les foudres de Bossuet, Richard Simon avait poursuivi une tâche semblable, mais sans jamais contester, comme Spinoza, l'inspiration divine de l'Écriture. Si ses conclusions étaient plus orthodoxes et plus mesurées, elles ne manquaient pas d'être inquiétantes. La technique ressemblait trop à celle utilisée par Spinoza pour qu'on songeât à le dissocier du philosophe hollandais. Les esprits bien-pensants s'indignèrent contre lui avec d'autant plus de fureur qu'ils se trouvaient mal préparés à contrôler ses résultats, les instruments leur faisant défaut.

Les rédacteurs des *Mémoires* n'étaient pas en mesure non plus de contredire Simon sur le terrain philologique. Le P. Tournemine passait pour savoir l'hébreu, mais ses contemporains ignoraient jusqu'où allait cette compétence. Il est significatif qu'il ne songea jamais à tenir tête à l'ancien Oratorien. Bossuet avait beau jeu de qualifier ce dernier de traître, alors qu'il prenait lui-même des leçons d'hébreu avec quelques amis pour pouvoir vérifier jusqu'à quel point Simon avait tort, ou peut-être raison. De toute façon, aux *Mémoires* on n'était pas disposé à marcher dans le sillage de l'illustre prélat. D'ailleurs, si les conclusions de Simon paraissaient moins terribles aux rédacteurs qu'à Bossuet, c'est qu'ils estimaient nécessaire une interprétation plus large, moins routinière, du texte sacré. Un petit mot enfoui dans un extrait au début du siècle semble bien révéler leur attitude d'esprit: « Il y a dans l'*Ancien Testament* et principalement dans la *Genèse* plusieurs endroits dont les libertins font aisément de mauvaises plaisanteries » (1). Ce texte semble bien exprimer leur détermination de supprimer toute occasion aux moqueries des libertins; et l'on n'al-

---

(1) *M. de Tr.*, 1704, juillet, p. 1054.

lait pas se tirer d'affaire en proférant des menaces comme M. de Meaux. Ainsi, les rédacteurs se féliciteront d'abord de l'entreprise de Dom Calmet, qui s'était proposé de doter l'Écriture d'une exégèse toute moderne. Sauf sur quelques points, où il appliquait ses principes cartésiens, le Bénédictin ne fera pas, toutefois, preuve de grande originalité. Les Jésuites n'omettront pas de faire, fidèlement, des extraits de ses nombreux ouvrages, mais d'une plume terne qui témoignera autant de la banalité de l'exégèse que de leur propre déception: ils s'étaient attendus à autre chose.

Quant à Simon, il leur inspirait quelque sympathie. Ses idées n'étaient pas de tout repos, mais elles manifestaient un esprit ouvert qui cherchait, à sa manière, à contrecarrer les effets funestes d'un Spinoza. Il est intéressant de constater que dans le premier numéro des *Mémoires*, le P. Lallemant analysait les *Essais* du ministre protestant Heidegger, qui reprochait à Simon d'avoir critiqué l'*Ancien Testament* comme on critiquerait Homère. L'accusation, qui n'était pas nouvelle, aurait pu, semble-t-il, rallier les suffrages du rédacteur. Celui-ci préféra se dérober:

« Ce n'est pas à nous à répondre pour M. Simon; il est en état de le faire lui-même; il a toute la capacité qu'il faut pour cela; et on ne doute pas qu'il ne le fasse, s'il juge que la critique du ministre de Zurich en vaille la peine » (2).

Le compliment ne manquait pas d'adresse; Heidegger répétait toutes les accusations de Bossuet, et le Jésuite insinue que peut-être cette critique ne mérite aucune réponse. Simon n'avait donc aucun motif de se montrer mécontent des rédacteurs. En effet, ceux-ci ne négligeaient jamais de faire l'analyse de ses *Lettres Choisies* qui paraissaient périodiquement; il y avait presque toujours un petit mot flatteur à son endroit.

« Elles se lisent avec fruit et avec plaisir! Soit adresse, soit génie cet auteur fait naître des questions où, s'appuyant quelquefois sur le parti le plus éloigné des sentiments communs, il agace, pour ainsi dire, l'esprit de ses lecteurs » (3).

On a l'impression que les *Mémoires* étaient plutôt favorables à ce genre d'agacement que produisait la plume féconde de Simon; même sa tendance à suivre des voies insolites ou à s'en frayer de

---

(2) JEAN HEIDEGGER, *Essais sur la Bible*, Zurich, 1700, *M. de Tr.*, 1701, janvier-février, p. 113.
(3) *M. de Tr.*, 1707, juin, p. 940.

nouvelles ne les heurtait pas. Quand il entreprit de se défendre dans ses *Lettres* contre le reproche que lui adressait Bossuet de s'attacher aux dangereuses interprétations de Grotius, le rédacteur soutient Simon: « Bien loin de suivre Grotius à l'aveugle, il (Simon) reprend en lui plusieurs erreurs contre la foi et plusieurs fautes en matière de critique » (4). Bien sûr, il n'allait pas risquer de se compromettre en donnant des exemples concrets, mais Simon pouvait le sentir des siens. Le fait de s'être brouillé avec le parti janséniste et de partager l'interprétation des Jésuites sur Saint Augustin ne rendait pas cet ancien Oratorien moins sympathique. En somme, les *Mémoires* trouvent que ses défenses contre les outrances de Bossuet sont « respectueuses » (5). Ils préféraient se prononcer sur la forme plutôt que sur le fond.

Ces religieux, qui n'aimaient pas beaucoup qu'on posât des questions indiscrètes sur les problèmes obscurs de la foi et sur les ressorts secrets de la Providence, et qui en ce domaine, encourageaient les consciences perplexes à une soumission et à une docilité sans examen, éprouvent, pour empêcher les moqueries des incrédules, le besoin d'élargir un peu l'exégèse; avouons qu'ici le problème était plus concret et souffrait une solution plus aisée. Tout en respectant l'interprétation littérale du texte sacré, il fallait permettre une exégèse qui n'invitât pas les esprits éclairés à sourire de la naïveté des catholiques. L'arche de Noé constituait un des principaux griefs des libertins: une seule arche pour tant d'animaux, et une seule fenêtre: *Fenestram in arca facies* avait dit le Seigneur à Noé; (6) le rédacteur aussi y voit une difficulté, et il seconde l'interprétation de Jean le Pelletier qui prétendait « sans faire de violence à l'Écriture » qu'on pouvait supposer au haut de l'arche une fenêtre d'une coudée de hauteur qui régnait tout à l'entour de l'arche (7). Cette exégèse en respectant la lettre, tâchait de désarmer les contradicteurs.

Le P. Tournemine aussi était disposé à prendre certaines libertés avec le texte de l'Écriture sur la question rebattue de la chronologie. On a déjà vu qu'il avait fait des conjectures pour ajouter neuf cents ans à la chronologie du P. Petau afin de pouvoir expliquer « l'ancienneté des monuments de l'histoire les moins suspects » (8). La chronologie chinoise plus étendue que celle que

---

(4) *M. de Tr.*, 1711, janvier, p. 62.
(5) *Ibid.*, p. 72.
(6) *Genèse*, 6, 16.
(7) *Dissertation sur l'arche de Noé*, Rouen, 1700, *M. de Tr.*, 1701, mai-juin, p. 11.
(8) *M. de Tr.*, 1703, mars, p. 461.

les exégètes lisaient traditionnellement dans la *Vulgate*, l'avait poussé à ce projet hardi; il ajoutait cent ans ici, et cent ans là, au moyen d'un manège qui ne manque pas de nous étonner: par exemple, que Moïse sous-entendait le nombre de cent dans l'âge du patriarche Sem; ainsi, lorsque celui-ci eut son premier enfant, l'âge que Moïse donne à Sem n'est pas son âge précis, mais seulement les années qu'il avait pardessus ses cent ans. Et pour se justifier, le P. Tournemine donnait un exemple familier: après avoir dit que quelqu'un naquit en mil six cents, on dit sans répéter le nombre de mille qu'il mourut en six cent cinquante !

En outre, pour plus de commodité, il suivait la chronologie des Septante dans le calcul des années des patriarches qui ont vécu avant le déluge, et celle de la Bible hébraïque pour ceux qui ont vécu après. Il choisissait son bien un peu partout, comme on ne se fit pas faute de le lui faire remarquer (9). La riposte du rédacteur à cette accusation en disait long sur ses intentions: c'était une « découverte utile » (10). Le Père avait donc un plan préconçu:

« Notre siècle plus éclairé que les précédents a encore plus de goût qu'eux pour les études solides et curieuses » (11).

Ce qu'il ne disait pas, c'est que ce siècle éclairé exigeait aussi des accommodements entre l'Écriture et les découvertes de l'histoire moderne. Revenant plus tard sur ce problème, le rédacteur ajoutait naïvement: « Mais quand son opinion ne serait qu'une conjecture, elle est si commode qu'on devrait l'admettre sans difficulté » (12). Comme nous verrons, le P. Tournemine ne laissera pas tomber son projet, quoi qu'on en dise.

### Doutes sur l'universalité du déluge

Les recherches troublantes de Simon avaient suscité toute une armée de défenseurs de l'Écriture. Les *Mémoires* s'en félicitaient:

« L'amour de l'Écriture ne fut pas plus ardent du temps même de saint Jérôme; les ecclésiastiques surtout s'appliquent à cette étude plus qu'ils n'avaient fait jusqu'à présent » (13).

---

(9) *M. de Tr.*, 1703, août, p. 1400.
(10) *Réponse du P. de Tournemine, M. de Tr.*, 1703, août, p. 1409.
(11) *Ibid.*, p. 1426.
(12) *M. de Tr.*, 1706, mai, p. 815.
(13) M. Félibien, *Pentateuchus historicus*, Paris, 1704, *M. de Tr.*, 1704, p. 1750.

L'année suivante, même enthousiasme:

« Les Protestants n'ont presque fait aucun reproche à l'Église romaine avec plus d'ostentation que celui de sa prétendue ignorance de toutes les langues savantes. Les catholiques l'ont bien vengée de ce reproche par le grand nombre de doctes interprétations de l'Écriture... (14).

Ces doctes interprétations avaient aussi le mérite d'être plus éclairées. On comprend toutefois que certains savants s'en soient alarmés: l'étude de l'hébreu était mise en question. En effet, cet engouement pour l'hébreu n'était-il pas ridicule, quand le Concile de Trente avait imposé la Vulgate ? A quoi bon consulter les originaux quand on a entre les mains une version qui leur est parfaitement conforme ?

Les *Mémoires* protestaient: les hébraïsmes qu'on rencontre tous les jours dans les traductions nous feraient regarder le langage de Dieu même comme un langage barbare, si on n'avait pas recours aux textes originaux (15). Ils ne s'opposaient donc plus à un enthousiasme aussi sain, même s'ils avaient antérieurement exprimé leur inquiétude (16). Sous la direction du P. Tournemine, l'esprit des *Mémoires* était fort différent de celui qui avait régné au temps du P. Lallemant.

Forcément, en voulant trop satisfaire l'esprit du siècle, les rédacteurs risquaient de sortir du sentier étroit. Il y avait toujours la tentation de briser un peu trop brusquement avec une tradition solide et bien établie quand on la croyait incompatible avec les découvertes récentes. L'universalité du déluge soulevait des problèmes. La perplexité des savants invitait à faire des concessions: si tous les animaux avaient péri dans le déluge, comment s'en trouve-t-il tant d'espèces en Amérique méridionale, particulières à ce pays, qui semblent n'avoir pu vivre autre part ? La seule explication que le rédacteur trouve « plausible » (17), c'est que le déluge n'avait pas été universel. Mais Van der Myle épaulait sa théorie d'une exégèse encore plus plausible: « Toute la terre » ne signifie souvent dans le style de l'Écriture que toute une contrée, tout un pays. Et il donnait des exemples: *fames universam terram premebat*. Pourquoi ne pas en dire autant du déluge ? Le rédacteur voit la justesse de ce raisonnement: « L'auteur se jette dans un retran-

---

(14) *M. de Tr.*, 1705, novembre, p. 1821.
(15) *M. de Tr.*, 1705, novembre, p. 1825.
(16) *M. de Tr.*, 1701, janvier-février, p. 99.
(17) ABRAHAMI MILII, *De origine animalium*, Genevae, 1705, *M. de Tr.*, 1706, janvier, p. 98.

chement où il sera plus difficile de le forcer » (18). Puis, le Hollandais terminait en faisant appel à l'expérience: Beaucoup de choses ont été reçues dans l'opinion commune, qui, dans la suite, ont été réfutées; si de fausses opinions ont pu prévaloir sur le texte de l'Écriture, à plus forte raison en est-il de même sur les interprétations du texte. Le Jésuite acquiesçait prudemment: « Ce raisonnement n'est pas le moins solide de son ouvrage » (19). Même l'usage de la litote n'effaçait pas l'impression favorable que le rédacteur avait de la thèse.

Malheureusement, il avait oublié que la Congrégation de l'Index avait condamné en 1686 les opuscules de Vossius où la doctrine de l'universalité relative du déluge était en honneur. On pouvait donc s'attendre à voir les rédacteurs faire amende honorable d'ici peu, devant les objections que certains lecteurs, à la mémoire plus heureuse, ne manqueraient pas de leur faire parvenir. Effectivement, la retraite ne tarde pas: d'un coup de plume, on raie tout ce que le Jésuite avait dit pour autoriser, même indirectement, la thèse de Van der Myle:

« Il serait à souhaiter que Van der Myle et Vossius n'eussent pas adopté ses conjectures (de la Peyrère) contre l'universalité du déluge; on ne trouve pas le moindre correctif chez Moïse pour en limiter l'universalité; d'ailleurs, c'est aller contre la tradition, contre l'Épître de saint Pierre, 3, 2, etc... ».

Mais il y avait aussi une bonne parole pour ne pas décourager les exégètes aventureux: « Ce n'est pas que la conjecture et la critique ne soient de grand usage pour l'intelligence de l'Écriture » (20).

## Dom Calmet et le Spinozisme

C'est vers cette époque que le P. Calmet faisait paraître le premier d'une longue série de tomes savants sur l'*Ancien Testament*. L'originalité même mesurée, dont il promettait de faire preuve, attirait les encouragements des rédacteurs: « On doit se défaire des préjugés de l'autorité et du grand nombre. Le grand nombre suit les voies les plus commodes, et la voie la plus commode est de copier les autres » (21). Ce qu'ils exigeaient, c'était donc quelque

---

(18) Abrahami Milii, *op. cit.*, p. 99-100.
(19) *Ibid.*, p. 103.
(20) *M. de Tr.*, 1706, octobre, p. 1693.
(21) Auguste Calmet, *Commentaire sur tous les livres de l'Ancien Testament. La Genèse*, Paris, *M. de Tr.*, 1708, mai, p. 757.

chose de nouveau; et ils espéraient de la hardiesse, au moins de la fraîcheur dans l'exégèse du Bénédictin. En outre, ce dernier promettait de se borner au sens littéral. Là aussi, le rédacteur se réjouissait: c'était prendre le parti «le plus utile et le plus pénible», mais pourtant nécessaire, puisque « c'est l'explication précise de la lettre qui doit être le fondement de toutes les explications morales et spirituelles » (22).

Mais Dom Calmet était aussi de son temps. Sous l'œil narquois des libertins, s'il n'alla pas jusqu'à naturaliser certains miracles que les contemporains éclairés trouvaient embarrassants, comme l'épisode de Jonas et de la baleine, il n'hésitait pas à utiliser sa bonne formation cartésienne pour donner une explication rationelle de l'existence des géants dans la Bible, par exemple, et pour éliminer les interventions diaboliques. Les prodiges opérés par les démons s'accordaient mal avec le principe malebranchiste qui le guidait en métaphysique: l'occasionnalisme. Ainsi, il refusait de croire qu'un esprit, même diabolique, pût agir sur les corps. Si le rédacteur montra peu d'enthousiasme pour l'exégèse traditionnelle du Bénédictin, il s'emporta devant cet appel à la philosophie de l'Oratorien: « Hypothèse très fausse », déclara-t-il (23).

Mais les in-folio de Dom Calmet, si innocents dans leur exégèse, dissimulaient un venin capable d'intoxiquer les lecteurs les plus orthodoxes; ils étalaient quantité d'objections faites par les incrédules aux miracles bibliques, et les explications rationnelles suggérées à leur place. Les difficultés des libertins recevaient ainsi un relief inquiétant, d'autant plus que les solutions proposées par le Bénédictin, qui se cantonnait uniquement dans l'interprétation littérale, ne dissipaient pas toujours le malaise auquel la lecture des objections donnait nécessairement naissance. Dom Calmet ne négligeait surtout pas les arguments de Spinoza, qu'il vulgarisait involontairement. Plus tard, la source majeure des arguments voltairiens ne sera pas le *Tractatus*, mais le *Commentaire littéral* du Bénédictin (24). Et Voltaire ne sera pas le premier à en avoir profité.

Il faut croire qu'à la longue l'étalage de ces obiections spinozistes émoussa la sensibilité des rédacteurs eux-mêmes; car eux aussi finirent par prôner des explications des faits bibliques, qui ménageaient l'esprit de l'époque. Le miracle de Jonas y passa. Le

---

(22) *Ibid.*, p. 758.
(23) *M. de Tr.*, 1709, mars, p. 380.
(24) Voir le compte rendu de RENÉ POMEAU: *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, par PAUL VERNIÈRE, dans *Revue des Sciences Humaines*, octobre-décembre 1954, p. 430.

médecin Pestalozzi leur avait remis une dissertation, qu'ils se hâtèrent d'imprimer. Le caractère miracleux de l'épisode du prophète dans la baleine y était réduit à rien; l'auteur de la conjecture était d'avis que Jonas n'avait pas été avalé complètement, mais qu'il était resté dans la gueule de l'animal qui l'avait pris pour un de ses baleinons (25). Ce geste n'avait rien d'insolite chez la baleine qui avait normalment recours à ce manège pour protéger ses petits contre les dangers des tempêtes.

Évidemment l'auteur ne s'était pas attardé à expliquer comment l'instinct maternel de la baleine l'avait trompée si grossièrement, ni pourquoi Jonas s'était laissé introduire de bonne grâce dans l'orifice géant, ni pourquoi la baleine était allée rejeter son baleinon sur le rivage. Il s'agissait d'une simple conjecture, commode; ici il ne fallait pas exiger trop de précisions. Tout de même, la dissertation avait des conséquences désastreuses, et l'attitude conciliante des rédacteurs inquiète. Visiblement, ils avaient pris goût à des concessions que Richard Simon n'aurait pas songé à faire, même s'il avait donné l'élan initial au mouvement libéral en exégèse. Un naturalisme discret s'était faufilé chez les savants catholiques. Sans s'en rendre compte, les *Mémoires* l'appuyaient.

### Nouvelle période de sévérité aux Mémoires

Chose curieuse, peu de temps après la publication de cette dissertation, le P. Tournemine cessait d'être directeur aux *Mémoires ;* brusquement l'allure du *Journal* se transforme; son successeur était loin de partager ses idées larges en exégèse. Dans le compte rendu d'un commentaire du P. Menochius sur l'Écriture, auquel le Père Tournemine avait ajouté un supplément pour répandre sa conjecture sur la chronologie biblique, le nouveau directeur prit le contrepied de tous ses arguments (26). Il n'attachait aucune importance aux huit ou neuf siècles que Tournemine ajoutait à l'Écriture pour pouvoir la concilier avec l'histoire profane, qu'il remaniait sans scrupule afin de rendre vraisemblable sa conjecture: « Le P. Tournemine prend dans Hérodote, Diodore, etc. tout ce qui l'accommode pour nous donner une histoire d'Égypte telle qu'on ne la trouve nulle part ailleurs ». Le ton était loin d'être amical. On soupçonnerait même une pieuse revanche. En outre, à l'ancien directeur qui avait voulu fixer l'interprétation des fa-

---

(25) *M. de Tr.*, 1719, septembre, p. 1468-1496.
(26) Joannis Stephani Menochii, *Commentarii totius Sacrae Scripturae*, Lutetiae Parisiorum, 1719, *M. de Tr.*, 1720, avril, 611 sq.

meuses soixante-dix semaines de Daniel, le nouveau répond: « Il n'y a point de prophétie sur le sens de laquelle les savants se soient plus partagés » (27). Et il continuait à critiquer ses théories sans relâche. Désormais, toute conjecture favorable à l'esprit du siècle allait être passée au crible.

L'Oratorien Lamy, cédant lui aussi à l'ambiance, avait expliqué comment la terre avait pu être entièrement couverte d'eau pendant le déluge. Là aussi, le miracle disparaissait. Pour ne pas avoir un surplus d'eau, il avait eu la précaution de faire intervenir un tremblement de terre où toutes les hautes montagnes s'étaient enfoncées dans les abîmes et avaient permis ainsi aux eaux qui étaient là de s'élever et de couvrir le globe terrestre (28). « Supposition toute arbitraire, qui n'a aucun fondement dans l'Écriture », disait le rédacteur. Et pour faire voir qu'on savait bien où Lamy voulait en venir, il lui reprochait de suivre et d'approuver en ceci « le sentiment du sieur Burnet qui n'attribue ce prétendu tremblement de terre qu'à des causes naturelles ». L'arche de Noé entrait forcément dans le sujet, elle et son unique fenêtre. L'Oratorien supposait un treillis tout autour « qu'on pouvait couvrir dans le besoin avec des grandes voiles faites de peaux cousues ensemble » (29). Le rédacteur sourit: « Le P. Lamy se délivre ainsi de bien des difficultés... ». Ce n'était plus la bienveillance des premiers temps (30). Décidément le régime avait changé.

Sur ces entrefaites, l'abbé Houteville publiait un traité apologétique, qui se sentait d'une influence qu'on n'eut pas de mal à discerner aux *Mémoires*. Le miracle devenait « un fait rare dont la liaison avec sa cause surpasse nos connaissances ». Le rédacteur reprocha à l'auteur de dégrader et d'anéantir les miracles, en les confondant avec les effets ordinaires qui tombent sous nos yeux: « que les faisant ainsi rentrer dans l'enchaînement des causes secondes, et dans l'économie de la nature, ils ne doivent plus passer que pour des événements naturels qui n'ont de merveilleux qu'un nom vide de sens dont on aime à couvrir son ignorance » (31). Mais l'accusation qui suivait ne laissait rien à souhaiter en fait de précision: « Spinoza rejetait les miracles parce qu'il ne pouvait les accommoder à son système ni les allier avec les lois générales: cette

---

(27) *M. de Tr.*, 1720, avril, p. 622.
(28) *M. de Tr.*, 1721, juillet, p. 1221.
(29) *Ibid.*, p. 1225.
(30) Voir l'accueil que firent les *Mémoires* à cette exégèse en 1701, mai, p. 11.
(31) HOUTEVILLE, *La vérité de la religion prouvée par les faits*, Paris, 1722, *M. de Tr.*, 1722, juillet, p. 1171.

nouvelle opinion le rassurerait en aplanissant les difficultés qui l'étonnaient » (32).

On constate donc une plus grande sévérité; de plus, les rédacteurs n'hésitaient pas à revenir sur des concessions déjà faites. Sous le P. Tournemine, on avait parlé avec enthousiasme du texte hébreu et du texte grec de l'Écriture Sainte. Dom Calmet avait même traité d'excessif le zèle de certains exégètes catholiques qui préféraient la Vulgate aux textes originaux. Sous le nouveau directeur, on loue le zèle de ces exégètes: ils ne disaient rien qui ne fût raisonnablement fondé sur le décret du Concile de Trente. Puis, on ajoutait: « Qui peut nier qu'on ne soit au moins très incertain de la pureté du texte hébreu, et du grec ? La Vulgate a pour elle la déclaration spéciale de l'Église et les autres ne l'ont pas » (33).

Ce ton qui respectait moins les sensibilités des auteurs et qui introduisait une intransigeance inaccoutumée aux *Mémoires* dans le domaine de l'Écriture, se faisait entendre aussi dans le domaine hagiographique; car la tendance à proposer trop souvent des causes naturelles comme explications des faits bibliques, s'était étendue à l'interprétation des vies de saints. On tâchait de réduire leurs vertus héroïques à des dimensions plus humaines. Sur ce terrain, Baillet s'était fait une réputation d'iconoclaste, et l'on suivait volontiers ses traces. Cependant, à vouloir purger ces vies des fables dont la témérité de quelques écrivains et la crédulité des siècles les avaient remplies, on en venait souvent à arracher le bon grain avec l'ivraie, et à proscrire la vérité avec les fables. Aux *Mémoires* le nouveau directeur protestait hautement (34). Sous prétexte d'appuyer les sentiments reçus et de dégager la religion des opinions populaires, bien des auteurs n'hésitaient pas à traiter de pieux romans la vie des grands saints, reconnus comme tels par l'Église, et on ravissait aux autres tout ce qui tenait du prodige. Prévoyant jusqu'au cette mentalité pouvait mener, les *Mémoires* se lamentèrent:

« On n'a presque plus voulu juger de leurs actions (des saints) que sur les règles d'une sagesse commune, et d'une conduite de philosophe: c'est-à-dire, qu'on a desséché la dévotion, affaibli la foi, mis la tradition en problème, et privé les bonnes mœurs de leurs plus fermes appuis » (35).

---

(32) *Ibid.*, p. 1172.
(33) Calmet, *Suite des dissertations qui peuvent servir de Prolégomènes à l'Écriture Sainte*, *M. de Tr.*, 1723, janvier, p. 12.
(34) *M. de Tr.*, 1722, janvier, p. 95-96.
(35) J. Croiset, *Les vies des saints*, Lyon, 1723, *M. de Tr.*, 1723, juillet, p. 1140.

Ce qui prêtait à étonnement, c'était de prétendre rejeter dédaigneusement ce qu'on rapportait d'un grand nombre de héros du christianisme, tandis qu'un Tite-Live, un Tacite trouvaient un accès facile et une créance extraordinaire auprès de tous les esprits, quelques merveilles qu'ils aient pu raconter des héros de l'ancienne Rome. Et le rédacteur de conclure: « Dans le système des critiques modernes, on a des poids bien différents pour l'auteur païen et pour l'auteur chrétien » (36).

Tous ces indices de résistance à l'esprit du siècle envahissant nous révèlent chez les rédacteurs une ligne de conduite plus soucieuse d'orthodoxie, moins portée à pactiser avec le siècle. Toutefois il était difficile de se tenir toujours sur ses gardes; et c'était souvent des dissertations qui n'avaient pas été écrites par des Jésuites qui leur causaient le plus d'ennuis.

On sait que les libertins tiraient argument des différences des couleurs parmi les hommes pour infirmer l'idée de l'unicité du premier couple biblique, source unique du genre humain. Ils embarrassaient les apologistes en leur demandant comment les Nègres et les Américains (les peaux-rouges) pouvaient être de la famille d'Adam. Les différences des couleurs ne pouvaient s'expliquer, selon eux, que par la différences des souches, ou par la théorie de La Peyrère, qui invoquait l'existence de Pré-Adamites. Un certain P. Auguste avait présenté aux *Mémoires* une dissertation pour résoudre l'énigme. Les Nègres descendaient de Caïn, que Dieu avait puni de son crime en le rendant instantanément noir: malédiction qui s'était étendue à sa femme et à tous ses enfants (37). Après la mort d'Abel, il s'était réfugié en Afrique. Quant aux Américains, Lamech, descendant de Caïn, avait été lui aussi homicide, et Dieu l'avait puni en le rendant peau-rouge. Lui aussi avait fui, mais en Amérique. Or, pour rendre sa conjecture vraisemblable, l'auteur devait nécessairement limiter l'universalité du déluge. Ainsi, l'Afrique et l'Amérique avaient été épargnées. Les descendants de Caïn et de Lamech avaient donc échappé au déluge.

Pouvait-on ignorer aux *Mémoires* qu'en publiant cette conjecture on faisait revivre une théorie condamnée, et qu'on s'en rendait complice ? Cette fois, le P. Général intervint directement et les rédacteurs se hâtèrent de réfuter la thèse ambitieuse (38). Conjec-

---

(36) *Ibid.*, p. 1142.

(37) P. AUGUSTE (MALPERT), *Mémoire sur l'origine des Nègres et des Américains*, *M. de Tr.*, 1733, novembre, p. 1939.

(38) Une lettre du P. Lignières se trouvant aux Archives de la Compagnie à Rome (une des rares qui intéressent les *Mémoires*) montre que le

ture hasardée, dit ce vieux batailleur de Tournemine. Si Dieu avait métamorphosé Caïn en Nègre, il aurait pris un moyen contraire à son dessein de le mettre à couvert de la vengeance des hommes. Quant à Lamech, la thèse tombe d'elle-même, puisque l'auteur a oublié que, comme descendant de Caïn, Lamech était déjà Nègre (39).

On surveillait donc, à Rome, les extraits des *Mémoires*. Il semble bien, cependant, que les rédacteurs auraient pu déceler eux-mêmes, à la première lecture, les inconséquences de l'hypothèse du P. Auguste. Il y avait donc eu négligence, et il faudrait sans doute voir un rapport entre la publication de cette dissertation hardie et l'arrivée d'un nouveau directeur aux *Mémoires*, le P. Rouillé. Le P. Tournemine n'avait-il pas abandonné la direction du *Journal* peu de temps après avoir inséré le mémoire de Pestalozzi qui naturalisait le miracle de Jonas ? (40). Il semble y avoir plus que simple coïncidence. De toute façon, le ton des *Mémoires* se modifie sensiblement sous le nouveau directeur. Voltaire fait son entrée avec les *Lettres Philosophiques*. Navrés que cet ancien élève ait si peu profité de leurs préceptes, les rédacteurs ouvrent le feu à leur tour. Des deux côtés, désormais, la lutte allait être de plus en plus ouverte.

---

P. Général avait protesté contre la limitation du déluge. Il croyait la dissertation écrite par un Jésuite, puisque les *Mémoires* avaient indiqué comme auteur le P. Auguste, d.l.C.d.J., qui pouvait vouloir dire, de la Compagnie de Jésus. Le P. Lignières le rassure: l'article était d'un Père de la Charité de Jésus. Et il blâme le P. Hongnant de cet artifice, lui qui « mirifice delectatur aequivocis in titulo dissertationis ». Le Père promet que l'erreur ne sera plus répétée; le nouveau directeur, le P. Rouillé, y veillera. ARSJ, *Gallia* 65, f°. 119.

(39) *M. de Tr.*, 1734, avril, p. 622.

(40) Voir plus haut, p. 236.

# CONCLUSION

En entreprenant de revoir, même sommairement, les positions prises par les *Mémoires de Trévoux* sur les grands courants d'idées du premier tiers du XVIII[e] siècle (1701-1734), l'écueil principal à éviter est celui des généralisations faciles. La valeur des jugements prononcés dans les extraits dépend évidemment de la valeur individuelle des rédacteurs, qui, il faut l'avouer, – mais il n'y a pas à s'en étonner –, ne furent pas tous à la hauteur de leur tâche. Toutefois, leur contribution à l'histoire des idées a été appréciable. S'il faut tenir compte aussi de leurs insuffisances, pensons que leur projet, pour être réalisé d'une façon parfaite, exigeait d'eux un niveau de culture peu commun. Or, le fait que ces Jésuites avaient été formés trop étroitement en vue de l'enseignement de la jeunesse dans les collèges semblerait expliquer l'incompétence relative de certains d'entre eux dans une entreprise aussi ambitieuse que celle de rédiger un journal bibliographique.

S'ils s'étaient tenus à leur plan original, qui n'exigeait qu'un extrait fidèle des livres, sans aucune critique personnelle, sauf lorsque la religion était en jeu, on ne serait pas en droit de demander davantage; mais, en ce cas, dépouiller leurs analyses pour y noter leur réaction au mouvement des idées eût été tâche inutile. A partir de 1712 (1), ils ont adopté un parti que, depuis quelques années déjà, ils suivaient en fait: celui d'introduire dans les comptes rendus des jugements personnels. Le projet, en s'élargissant ainsi, nécessitait chez les rédacteurs de plus grandes aptitudes. Or, certains, se sentant nettement dépassés par les livres dont ils devaient faire l'analyse, se contentèrent d'en donner de simples extraits sans juger le fond des idées, ni relever les écarts; d'autres constatèrent les erreurs, mais se limitèrent à alerter les lecteurs, à les mettre en garde, ou à faire des objections en termes généraux, qui étaient moins une réfutation qu'une simple fin de non recevoir. Mais il y eut aussi, il faut l'admettre, des rédacteurs qui surent s'attaquer résolument à des doctrines qu'ils jugeaient contestables, ou erronées, et, en outre, dévoiler les influences néfastes de l'esprit du siècle.

Une chose surtout frappe chez ces Jésuites: leur assiduité à la tâche. En effet, ils ont fait l'extrait de presque tous les livres un

---

(1) *M. de Tr.*, 1712, janvier, avertissement.

peu marquants de cette période. Certes, il y eut des omissions. Il nous est arrivé de tenter une explication, en y voyant je ne sais quelle manœuvre de la part des rédacteurs. Ce jugement serait à nuancer. D'abord, ils n'avaient pas à tenir compte des productions manuscrites des incrédules subalternes (2). Ensuite, de l'*Histoire des Oracles* et du *Dictionnaire historique* aux *Lettres Philosophiques*, l'irréligion française ne publia qu'un seul ouvrage important, les *Lettres Persanes* (1721). Les *Mémoires* ne firent pas une seule allusion à ces *Lettres*. On sait que les apologistes négligèrent entièrement ce roman impertinent; il cachait pourtant un venin déiste assez remarquable. Est-ce que le côté galant de ces *Lettres* aurait fait baisser les yeux aux défenseurs de la religion ?

On ne doit cependant pas reprocher aux rédacteurs de les avoir négligées à dessein; ils avaient décidé de ne faire entrer dans le domaine des *Mémoires* ni les romans ni les pièces de théâtre (3). Sans ce règlement, auraient-ils osé fustiger les tendances alarmantes de Montesquieu ? Celui-ci était très lié avec les Jésuites; il allait même choisir comme précepteur de son fils le P. Castel. Le fait d'avoir frondé sous forme de roman évita au philosophe la censure des rédacteurs. Ce même règlement explique aussi pourquoi on ne trouve aucune mention, par exemple, de l'œuvre dramatique de Voltaire. Il eût été intéressant de lire les réflexions des Jésuites sur l'*Œdipe* (1718); auraient-ils relevé les libertés troublantes que prenait leur ancien élève sur le sujet du sacerdoce ?

Dans les autres domaines, les rédacteurs semblent parfois s'être contraints à ne rien dire. Comment expliquer autrement leur mutisme devant les éditions successives de l'*Histoire des Oracles ?* Si, de Strasbourg, le P. Baltus ne s'était pas résolu à entrer en lice avec l'auteur, les rédacteurs auraient-ils continué à garder leur silence un peu gênant ? Obligé d'en parler, le P. Tournemine s'astreignit à écarter de son ami les foudres du P. Baltus.

Il est certain, cependant, que ni le Jésuite de Strasbourg, ni le P. Tournemine, ni la plupart des contemporains, ne décelèrent le véritable venin de l'*Histoire*. Fontenelle n'avait pas songé uniquement à contredire les Saints Pères. Le P. Thoubeau, nouveau directeur aux *Mémoires*, ne partageait peut-être pas toute l'estime du P. Tournemine pour Fontenelle. Toutefois, il ne fit

---

(2) Sur ces ouvrages qui circulaient sous le manteau, voir LANSON, *Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France, avant* 1750 dans *Revue d'histoire littéraire de France*, janvier-mars, avril-juin 1912.

(3) *M. de Tr.*, 1701, janvier-février, avertissement.

aucune allusion à son zèle pour le comparatisme en matière de mythes et de religion dans l'*Origine des Fables* (4).

Ici un problème se pose: les rédacteurs ont-ils préféré passer certains ouvrages sous silence dans la crainte de déplaire à tel ami par leurs reproches, ou pour éviter de renseigner le public sur des publications qu'ils jugeaient nocives ? Nous avons plusieurs fois souligné l'incidence du premier motif. Cela n'exclut pas le second. Une petite phrase semble y faire allusion, que nous détachons d'un extrait de 1735, extrait qui échappe par conséquent à la limite extrême de notre enquête. C'était à propos des *Lettres Philosophiques* de Voltaire. « Nous avions pris le parti », avoue le rédacteur, « de laisser tomber les *Lettres Philosophiques* sans en faire mention dans nos *Mémoires* » (5). La raison n'en est pas donnée. Mais l'aveu est significatif d'une omission mûrement décidée après délibération. Un silence de complaisance eût été plus spontané, et n'aurait pas été dévoilé après coup. Il semble donc qu'en certains cas, par prudence, les rédacteurs préféraient ne pas rendre compte d'un ouvrage nocif, pour ne pas lui faire de publicité même par leurs critiques, car il est très connu que les gens de lettres préfèrent une recension acerbe à un oubli méprisant. L'absence de documents – les Archives de la Province de France pour le XVIII^e^ siècle ayant disparu – ne permet pas de prononcer un jugement plus ferme.

On parviendrait aussi à s'expliquer les quelques lacunes des *Mémoires* si on connaissait le procédé utilisé par les rédacteurs pour se procurer les livres dont ils faisaient l'analyse. Devaient-ils les acheter eux-mêmes, ou, comme aujourd'hui, comptaient-ils sur un envoi gracieux des libraires, désireux de faire connaître par les comptes rendus des journaux les publications récentes ? Ici encore, faute d'archives à consulter, nous sommes devant une question insoluble.

Mais à y regarder de plus près encore, ces lacunes sont peu nombreuses. En dehors des quelques ouvrages déjà mentionnés, on constate d'abord l'absence de toute référence à certains traités théologiques inspirés des décrets gallicans de l'Assemblée du Clergé de 1682 ou des décrets sévèrement augustiniens de celle de 1700. N'étant pas libres de s'écarter de ces directives sans risquer des ennuis avec le Parlement, les rédacteurs se conduisirent avec toute la prudence requise. Ainsi, ils n'ont ni attaqué, ni mentionné les ouvrages favorisant la thèse de la damnation en masse des païens,

---

(4) Ces deux traités se trouvent dans l'édition des *Œuvres diverses de Fontenelle*, publiées en 1724.

(5) *M. de Tr.*, 1735, janvier, p. 96.

ou celle rejetant l'infaillibilité personnelle du Pape. Ces doctrines allaient à l'encontre des traditions théologiques de la Compagnie de Jésus. On s'explique, par conséquent, que les rédacteurs n'aient fait aucune allusion au traité d'Arnauld, publié par Dupin en 1701: *De la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé* (6). Prônée par les jansénistes, et acceptée par l'Assemblée du Clergé de 1700, cette thèse, qui exigeait une foi *explicite* au Christ pour le salut, pouvait être plus facilement réfutée par un Jésuite anonyme que par un rédacteur des *Mémoires*, dont la Compagnie en France se rendait responsable. Il n'est pas étonnant, non plus, que les rédacteurs n'aient fait aucune allusion, dans leurs extraits, aux passages où les auteurs se montraient partisans de cette même thèse. Le Bénédictin Lamy la défendit, en passant, dans ses *Lettres théologiques et morales* (7); de même que Loiseleur dans ses *Propositions importantes sur la religion avec leurs dépendances* (8). Les rédacteurs se gardèrent bien d'en parler dans leurs extraits de ces livres.

On a déjà vu les précautions prises dans les *Mémoires* pour laisser percer discrètement le sentiment des Jésuites sur l'infaillibilité personnelle du Pape. Les rédacteurs étaient donc contraints de ne pas faire l'extrait du traité de Petit-Didier qui défendait énergiquement cette thèse, mais qu'il eut soin de faire publier à Rome.

On sait que de 1701 à 1734, l'Angleterre joua un rôle important dans l'histoire des idées en France; toute une pléiade de déistes s'employèrent à vulgariser Bayle (9). Leurs productions passèrent la Manche, souvent traduites par les *réfugiés* qui faisaient circuler leurs idées (10). Si les Jésuites n'ont pas hésité à faire l'extrait des traités apologétiques anglicans, comme ceux de Clarke (11), de Derham (12), de Ditton (13) de Gibson (14), d'Edmont (15)

---

(6) Paris, Osmont, 2 vol.

(7) Paris, 1706, *M. de Tr.*, 1707, janvier, p. 45 sq.

(8) Paris, Etienne, 1715, *M. de Tr.*, 1718, septembre, p. 395 sq.

(9) Monod, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670-1802*, p. 181.

(10) Les rédacteurs le savaient. Par exemple, ils ont appelé Toland « le copiste de Bayle en la défense des athées » *M. de Tr.*, 1714, février, p. 250.

(11) *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, *M. de Tr.*, 1718, fév., p. 250.

(12) *Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu*, *M. de Tr.*, 1728, février, p. 150.

(13) *La vérité de la religion chrétienne*. *M. de Tr.*, 1729, juin, p. 986.

(14) *Lettre pastorale de Mgr. l'évêque de Londres aux fidèles de son diocèse*, 1729, *M. de Tr.*, 1730, mars, p. 423.

(15) *Préservatif contre l'incrédulité*, *M. de Tr.*, 1734, juin, 965.

et de Sherlock (16), ils n'avaient aucun intérêt à propager les idées d'un Toland (17), d'un Locke (18) d'un Woolston (19) et d'un Shaftesbury (20). Ce ne sera qu'en 1734, qu'ils oseront réfuter le déiste Chubb. Mais une ère nouvelle commençait.

Quant à la contribution positive des rédacteurs, on peut assurer que les études théologiques sûres et amples qu'ils avaient faites dans la Compagnie leur fournirent leur meilleur atout. Sur ce terrain, leur formation leur donna une justesse de vues indéniable. Leur apport dans les querelles théologiques de l'époque fut donc d'une certaine valeur. Parmi ces dernières celle qui les a absorbés le plus fut évidemment celle du jansénisme. Pour expliquer de façon générale pourquoi les Jésuites ne se laissèrent pas séduire par l'*Augustinus* de l'évêque d'Ypres, il faudrait faire appel à deux doctrines traditionnelles dans la Compagnie: au XVII^e^ siècle, ce fut leur molinisme, qui faisait la part large à la puissance de la volonté humaine, tout en s'astreignant à ne pas méconnaître le rôle de la grâce; et au XVIII^e^ siècle, quand leurs adversaires s'arc-boutèrent au gallicanisme épiscopal et parlementaire, ce fut en plus du molinisme, leur ultramontanisme, avec le respect qu'il apportait à l'autorité de Rome et l'adhésion à l'infaillibilité personnelle du chef de l'Église. Ce sont ces deux doctrines qui évitèrent à l'Ordre les défections qui se firent largement sentir dans le clergé séculier et dans tant de congrégations religieuses. Soutenus par ces deux traditions, les rédacteurs combattirent pour faire prévaloir ce qu'ils jugeaient être la bonne cause.

Hésitants au début du XVIII^e^ siècle à s'attaquer au jansénisme renouvelé, qu'ils croyaient incapable de rebondir avec l'élan du siècle précédent, et ne prévoyant pas que Quesnel allait refaire l'unité du parti, les rédacteurs ne tardèrent pas à engager la lutte. Convaincus finalement du sérieux de l'enjeu, ils se dépensèrent à réprimer un mouvement qu'ils jugeaient dangereux, hérétique. A distance, leur opposition, comme celle de leurs confrères, paraît souvent mesquine. Sous certains aspects elle l'a été. Les méthodes utilisées pour vaincre n'étaient pas toujours de bonne guerre. De plus, aux yeux du grand public, les rédacteurs n'avaient pas le beau rôle; ils tentaient d'enrayer un mouvement doctrinal, patronné par toute une foison d'âmes généreuses, aux mœurs sévères, et soutenu activement par quantité de religieux dont on ne

---

(16) *Les témoins de la resurrection de J.-Ch., M. de Tr.*, 1734 id.
(17) *Origines Judaicae*, 1709.
(18) *Discours sur les miracles de Rotterdam*, 1710.
(19) *Six discours sur les miracles de notre Sauveur*, 1727-1729.
(20) *Lettre sur l'enthousiasme*, La Haye, 1709.

pouvait mettre en doute la bonne foi. L'austérité rigoureuse avait donc ses attraits; et il est évident qu'elle en a encore, surtout pour ceux qui persistent à réduire, peut-être inconsciemment, le jansénisme à une morale, et qui ne se rendent pas assez compte de ses assises doctrinales erronées. Il était donc facile d'accuser les rédacteurs de vouloir réprimer des élans qui ne manquaient pas de générosité. De là à leur reprocher de vouloir diluer la foi et encourager les âmes à la médiocrité en matière de perfection, il n'y avait qu'un pas.

Néanmoins, les rédacteurs engagèrent toutes leurs forces dans cette querelle; ils s'y donnèrent si complètement qu'ils s'y épuisèrent, et minimisèrent la gravité du combat que les incrédules préparaient contre l'Église.

Quant au quiétisme, si de nombreux Jésuites épousèrent la cause de Fénelon avant sa condamnation, les rédacteurs ont toujours proclamé leur adhésion au mysticisme traditionnel de l'Église; et quand les lignes trop brutales d'un rédacteur indiscret risquèrent d'éloigner d'eux M. de Cambrai, le P. Tournemine rétablit les bonnes relations en épluchant minutieusement les traités ascétiques de l'antiquiétiste Massoulié.

D'autre part, on sait que les efforts faits par les Jésuites des *Mémoires* pour prolonger la vie du probabilisme furent voués à l'échec. Cette défaite ne fut que provisoire. Il était réservé à un plus puissant qu'eux, Alphonse de Liguori, de ramener cette théorie à la pratique. Sur la question de la validité des ordinations anglicanes, les arguments d'ordre théologique proposés par les rédacteurs ont été acceptés par l'Église. Au contraire, leurs efforts pour revendiquer la licéité des rites chinois n'ont pas abouti; ils n'ont pas non plus été complètement perdus, puisque ces rites ont été autorisés deux siècles plus tard. Assurément les temps et les mœurs avaient changé, et l'Église du XX^e^ siècle pouvait accorder ses décisions avec cette évolution, sans revenir en rien sur la chose jugée deux siècles plus tôt. Il est permis de dire, cependant, que l'esprit libéral des Jésuites du XVIII^e^ siècle avait ouvert les voies sur ce point précis aux réflexions ultérieures des théologiens, des missionnaires et des sociologues.

Si le quesnellisme fut entravé par l'opposition des Jésuites, le cartésianisme, surtout sous sa forme malebranchiste, trouva les rédacteurs tout aussi résolus à mettre des obstacles à son progrès. Le rationalisme cartésien, aussi bien que l'idéalisme malebranchiste inquiétèrent ces Jésuites qui, d'ailleurs se devaient d'obéir à la consigne romaine exigeant leur opposition à cette philosophie. Il suffisait parfois qu'un philosophe fût anticartésien pour qu'il méritât leurs louanges, ou du moins pour qu'il bénéficiât d'une

interprétation favorable. Ainsi, il est arrivé que les rédacteurs ont trouvé acceptable chez Leibniz ce qu'ils reprochaient à Malebranche. Fénelon, aussi, nous l'avons vu, tira avantage de leur sympathie quand son attachement au cartésianisme éclata aux yeux de tous en 1712. Au contraire, leur antipathie pour Bossuet, les porta à interpréter comme parenté secrète avec le jansénisme ce qui n'était qu'un rigoureux augustinisme.

La morale païenne, ressuscitée par le Renaissance, exerça une influence profonde au XVII[e] siècle. A l'époque des *Mémoires* elle était devenue acceptable au point de rivaliser avec la morale chrétienne. Les maximes d'Épictète côtoyaient avec aisance celles de l'Évangile. Nombreux furent ceux qui en firent leur idéal. Les rédacteurs aperçurent les dangers de cette sécularisation de la morale chrétienne et tentèrent d'y remédier.

Pour ce qui regarde l'apologétique, ayant perçu les méfaits auxquels avait conduit le rationalisme aristotélicien et surtout cartésien, les rédacteurs ne purent opposer à l'incrédulité naissante qu'un anti-intellectualisme naïf, qui se réfugiait de préférence dans un fidéisme pratique. Si, au début du siècle, ils ont tenté de donner la réplique à Bayle, leur conduite dans la suite montre à quel point ils désespérèrent d'arrêter le progrès du libertinage d'esprit à coup d'explications rationnelles. Ils abandonnèrent les incrédules à leur sort, convaincus que leurs difficultés étaient moins d'ordre intellectuel que d'ordre moral. Cette attitude les poussa à multiplier les extraits des traités apologétiques, catholiques et protestants, dont le but, selon eux, était plutôt de confirmer le chrétien dans sa foi que d'ouvrir les yeux à l'incrédule.

L'étonnant, c'est qu'en fait d'exégèse de l'Écriture Sainte, les Jésuites se soient montrés beaucoup moins passifs. Ils semblent bien avoir ménagé les efforts d'un Richard Simon, et désireux d'empêcher les railleries des esprits éclairés, entreprirent d'encourager le progrès dans les sciences scripturaires; mais leur enthousiasme pour parvenir à une plus grande concordance entre les faits historiques et bibliques, les incita à favoriser des thèses, inquiétantes pour l'époque, sur la question de l'universalité du déluge et de la chronologie biblique.

Telles semblent être les grandes lignes de la pensée des rédacteurs des *Mémoires de Trévoux* pour le premier tiers du XVIII[e] siècle.

# INDEX

# BIBLIOTHECA INSTITUTI HISTORICI SOCIETATIS JESU

## OUVRAGES PUBLIÉS:

I. Félix Zubillaga S. J. – *La Florida. La Misión jesuítica (1566-1572) y la Colonización española.* 1941, xiv-475 p., 1 carte . . . . . . . . . . L. 2.000 $ 3.25

II. Alessandro Valignano S. J. – *Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-1564).* Herausgegeben und erläutert von Josef Wicki S. J. 1944, 108*-510 p. L. 2.500 $ 4.00

III. Ignacio Iparraguirre S. J. – *Historia de los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola en vida de su autor (1522-1556).* Roma-Bilbao, 1946, 54*-320 p., 3 cartes . . . . . . . . . . . . . . L. 1.300 $ 2.10

IV. Joseph de Guibert S. J. – *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique.* Ouvrage posthume. 1953, xl-659 p. . . . . . . . . . . . L. 3.150 $ 5.00

V. Guillermo Kratz S. J. – *El Tratado hispano-portugués de límites de 1750 y sus consecuencias. Estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús.* 1954, xvi-313 p., 1 carte . . . . . . . . . . . . . . L. 2.500 $ 4.00

VI. Pietro Pirri S. J. – *Giovanni Tristano e i primordi dell'architettura gesuitica.* 1955, xv-299 p., 40 planches . . . . . . . . . . . . . . . . . . . L. 2.500 $ 4.00

VII. Ignacio Iparraguirre S. J. – *Historia de los Ejercicios de san Ignacio.* Vol. II. *Desde la muerte de san Ignacio hasta la promulgación del Directorio oficial (1556-1599).* Roma-Bilbao, 1955, 48*-588 p. L. 2.500 $ 4.00

VIII. Alfred Desautels S. J. – *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIII^e^ siècle (1701-1734)* . . . . . . . . . . . . . . . . . . L. 2.500 $ 4.00

IX. F. J. Alegre S. J. – *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España.* Editada por E. J. Burrus S.J. y Félix Zubillaga S. J. Tomo I. . . . . L. 3.750 $ 6.00

En préparation:

F. J. Alegre S. J. – *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España.* Editada por E. J. Burrus S. J. y Félix Zubillaga S. J. Tomos II, III y IV.

Alfred Desautels S. J. – *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIII^e^ siècle.* Deuxième volume.

Pedro de Leturia S. J. – *Estudios históricos sobre san Ignacio de Loyola.* Edición preparada por el P. Ignacio Iparraguirre S. J.

Edmond Lamalle S. J. – *Correspondance scientifique du Père Christophe Clavius avec les savants de son temps (1565-1612).*

BIBLIOTHECA INSTITUTI HISTORICI S. J.
Via dei Penitenzieri 20 – Rome, Italie

# Date Due

JUN -9 '61
N[illegible] -7 '66

FEB 15 1989
JAN 26 1995

SEP - 1 1995

JAN 1[illegible] 1992

12/24/98

JAN 15 1992

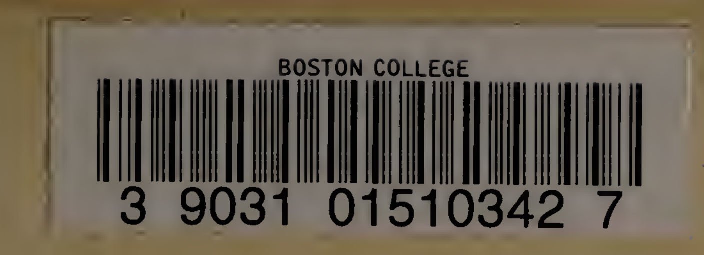
NOV 12 1992

FEB 15 1994

JUN 15 1994

[illegible]

PRINTED IN U. S. A.


BOSTON COLLEGE
3 9031 01510342 7

